
INDIA

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUARANTE ET UNIÈME



SUR LE PRÉTENDU MONOTHÉISME

DES ANCIENS CHINOIS[1]

I

Parmi les auteurs qui, depuis le XVIIe siècle, ont étudié la religion chinoise, un grand nombre y ont vu un monothéisme primitif défiguré par des adjonctions successives ; ces croyances, étrangères au culte primitif, auraient été principalement l'apport de races conquérantes ou conquises, différentes des premiers Chinois. C'est ainsi que de Harlez, pour ne prendre qu'un exemple (*Les Religions de la Chine, aperçu historique et critique*, 1 vol. grand in-8, Leipzig, 1891), écrit (p. 86) : « Les premiers Chinois,..... croyaient à un Dieu personnel, souverain du ciel et des hommes, maître des empires,..... providence veillant sur les bons.... Ce Dieu qu'ils appelaient le Suprême Empereur, Shang ti, était bien pour eux le seul personnage divin..... (pp. 92 et 93). L'avènement des Tcheous ne fut pas seulement un changement de dynastie,..... ce fut le triomphe d'un peuple sur un autre..... La prépondérance des Tcheous amena le développement de la croyance aux esprits, de leur culte et la matérialisation des conceptions religieuses. »

D'autre part, divers savants ont contesté l'exactitude de ces opinions. C'est ainsi que M. A. Réville (*La Religion chinoise*, 2 vol. in-8, Paris, 1889) écrit à la page 133 : « Il en

1) Conférence faite au Musée Guimet, le 5 mars 1899.

résulte que la religion primitive de la Chine, à l'aurore de sa civilisation, fut décidément naturiste, sans exclure une forte part d'animisme ;..... cette religion des premiers temps du Céleste Empire est évidemment marquée au coin d'un polythéisme des plus accentués. »

Si je reprends aujourd'hui l'examen de cette question, c'est pour apporter à la thèse de M. Réville non pas une démonstration rigoureuse, mais un argument tiré des textes.

Lorsqu'on parle du monothéisme des Chinois, on ne saurait attribuer cette croyance qu'à une époque reculée ; les villes chinoises sont semées d'assez de temples de toutes sortes, les sacrifices sont offerts à assez de divinités diverses, les histoires, dès avant la domination des Tshin (247-206), mentionnent un assez grand nombre d'esprits et de cultes, pour qu'on ne puisse admettre un monothéisme moderne ou même relativement récent. C'est, en effet, au temps des empereurs mythiques ou de leurs premiers successeurs, c'est-à-dire avant les Tcheou (1050?-256), que de Harlez, par exemple, croit retrouver cette forme religieuse. Pour l'étude que j'entreprends, je pourrai donc me borner aux textes les plus anciens, les plus proches de la période indiquée ; je me servirai surtout du Chi king, du Chou king, occasionnellement du Tso tchoan, des Seu chou, du Chi ki[1]. Aussi bien la

1) Pour ne pas charger le texte ou les notes de caractères chinois, je me bornerai à donner, à côté de la traduction, la transcription des passages cités, en renvoyant le lecteur sinologue d'une part à l'édition des classiques du Dr Legge (*The Chinese Classics with a translation... by James Legge*; vol. I et II, 1861; vol. III, 1865; vol. IV, 1871; vol. V, 1872), d'autre part aux *Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, traduits par M. Chavannes (*Paris*, 1895, etc.).

Le *Chi king* (Livre des Odes) comprend, en quatre parties, des chants populaires et des hymnes officiels, dont quelques-uns remontent à la dynastie des Yin et dont les autres appartiennent à la première période de celle des Tcheou.

Comme le précédent ouvrage, le *Chou king* (Livre des Histoires) se compose de chapitres détachés rédigés à des époques différentes ; je ne m'appuierai que sur les livres dont l'authenticité a été établie par M. Chavannes (*Mémoires historiques*, Introduction, pp. 113 et sqq.) et je laisserai de côté tous les livres apocryphes qui semblent dater du IVe siècle p. C. D'ailleurs, même pour les livres authentiques, il y a lieu de croire que les premiers, relatant les événements les

dynastie des Tshin ouvre pour la religion une période de syncrétisme et de systématisation sur laquelle Seu-ma Tshien donne des renseignements[1] ; l'apparition de ces idées nouvelles marque naturellement la limite inférieure de mes recherches.

J'ajouterai que, même dans ces temps reculés, l'on n'a jamais sous les yeux un monothéisme absolu ; il suffit d'ouvrir le Chi ki, le Tso tchoan, le Chou king pour trouver mention, dès le berceau du peuple chinois, de divinités de nature très diverse et pour distinguer des tendances fétichistes, naturalistes, animistes. Je me bornerai à citer comme exemples la pierre parlante de Tsin au VIe siècle (*Chin. class.*, vol. V, p. 622, §§ 1, 2, 4, 5), le joyau de Tchhen à partir du VIIIe siècle (*Mém. hist.*, vol. II, p. 17), les ancêtres et les dieux de la terre déjà invoqués par Khi, fils de l'empereur Yu (Kan chi, *Chin. class.*, vol. III, p. 155), les montagnes, les fleuves, les esprits auxquels l'empereur Choen offre des sacrifices (Choen

plus anciens, sont de beaucoup postérieurs à ces faits prétendus historiques ; ainsi le Choen tien a dû être composé sous les Tcheou dont il relate les coutumes féodales ; le Yu kong, purement descriptif et géographique, donc bien difficile à dater, est peut-être en partie antérieur au Choen tien. Les livres réellement les plus anciens, plus vieux que les deux que j'ai cités, seraient le Kan chi, le Thang chi, le Phan keng ; on ne saurait d'ailleurs les rapporter aux dates admises dans la chronologie orthodoxe des lettrés ; on peut les croire antérieurs aux Tcheou, c'est-à-dire au XIIe siècle. On voit que le Chou king nous ramène à peu près à la même antiquité que le Chi king.

Le *Tso tchoan* (Commentaire de Tso sur les Annales de la principauté de Lou), postérieur à 424 a. C., est antérieur à la chute des Tcheou (cf. *Chin. class.*, vol. V, Prolog., chap. I, sect. IV) ; c'est une histoire de la période comprise entre 722 et 463.

Quant aux Quatre Livres, *Seu chou*, les deux premiers sont attribués à des disciples rapprochés de Confucius ; le *Meng tseu* est de l'école du sage dont il porte le nom (372-289) ; quant au *Lun yu*, il a été retrouvé et reconstitué au début des Han dans des conditions analogues au Chou king.

Le *Chi ki* (Mémoires historiques), œuvre de Seu-ma Than et de son fils Seu-ma Tshien, a été rédigé en grande partie avant l'an 99 a. C. ; certains passages sont postérieurs à cette date, mais dans le nombre il y a sans doute quelques interpolations.

1) Voir le livre XXVIII (tome III, p. 413, de la traduction de M. Chavannes).

tien, *Chin. class.*, vol. III, pp. 33, 34 et sqq.). Mais la plupart des religions monothéistes admettent, avec un dieu suprême, des puissances inférieures qui sont à l'égard du premier dans une dépendance plus ou moins définie; c'est un monothéisme de ce genre que l'on a pensé trouver chez les anciens Chinois. On a attribué le rôle de dieu unique à l'être supérieur que les textes nomment *thien*, *ti* ou *chang ti*. De nombreux missionnaires chrétiens ont employé ces expressions pour traduire en chinois le mot *Dieu*; la plupart des sinologues, trouvant ces termes dans les textes chinois, les ont rendus par *Dieu*, *le Ciel*, *Altissimus*, *the Supreme Ruler*; mais cette double série d'interprétations suppose résolue la question même du monothéisme qui fait l'objet du débat. Je vais donc, à nouveau, rechercher dans quelques textes chinois la valeur précise des mots *thien*, *ti* et *chang ti* et m'efforcer de l'éclairer par quelques rapprochements : je ne me servirai d'ailleurs que des textes anciens indiqués plus haut, attendu que les commentateurs même de ces textes, tous postérieurs aux Tshin, peuvent être légitimement soupçonnés d'introduire les idées de leur temps dans les monuments littéraires qu'ils expliquent.

II

Le sens premier de *thien*, c'est le ciel, la voûte céleste qui recouvre la terre, où l'on observe les mouvements réguliers des astres et qui semble produire les saisons, les phénomènes météorologiques.

nai ming hi ho, khin jo hao thien, li siang ji yue sing tchhen (Yao tien, *Chin. class.*, vol. III, p. 18).
alors il ordonna [aux familles] Hi et Ho de respectueusement se conformer à l'auguste ciel, de calculant représenter le soleil, la lune, les étoiles, les astres.

Dans les expressions suivantes qui sont très fréquentes sous cette forme ou sous une forme analogue, le ciel est le

séjour de l'empereur ou des empereurs célestes, ainsi que des rois après leur mort (je me réserve de justifier plus loin l'équivalence des mots *ti* et *empereur*).

hao thien chang ti (Ta ya, *Chin class.*, vol. IV, p. 530).
de l'auguste ciel l'empereur (les empereurs) d'en haut.

hoang thien chang ti (Chao kao, *Chin. class.*, vol. III, p. 425.)
même traduction (Legge met *God dwelling in the great heavens*).

oen oang tsai chang, oou, tchao yu thien (Ta ya, *Chin. class.*, vol. IV, p. 427).
Oen le roi est en haut, ah! il brille dans le ciel.

C'est de la même façon qu'un roi défunt est appelé *sin tchi oang* (Khang oang tchi kao, *Chin. class.*, vol. III, p. 565), c'est-à-dire *le roi qui est récemment monté* [*au ciel*].

Employant une métaphore que l'on retrouve dans les langues européennes, les Chinois disent *thien* pour désigner les puissances qui sont censées habiter au ciel; les expressions de ce genre sont si nombreuses et d'un emploi si fréquent qu'on n'en saurait passer en revue même les principales. Je me contenterai de donner deux exemples où paraît explicitement l'identité de sens du terme direct et du terme métaphorique.

thien ming ki tchi... yu oei chang ti, pou kan pou tcheng (Thang chi, *Chin. class.*, vol. III, pp. 173, 174).
le ciel ordonne de l'anéantir... je crains l'empereur (les empereurs) d'en haut, je n'ose pas ne pas châtier.

min thien ta kiang sang yu yin; oo yeou tcheou... tchi oang fa, tchhi yin ming, tchong yu ti (To chi, *Chin. class.*, vol. III, p. 454).
le ciel compatissant grandement fait descendre la ruine sur [la dynastie des] Yin; nous détenant [le pays de] Tcheou... exerçons le châtiment royal, mettons ordre à la délégation des Yin, achevons [l'œuvre] devant l'empereur (les empereurs) [d'en haut].

Dans le même ordre d'idées, *chang*, *en haut*, remplace le mot *thien*, ciel, et indique ensuite les pouvoirs célestes; c'est pourquoi l'on dit que ceux-ci font *descendre* sur la terre la félicité ou les fléaux.

nai tsoei to tshan tsai chang (Si po khan li, *Chin. class.*, vol. III, p. 272).
les crimes en nombre interceptant [la faveur céleste] sont en haut.

jou ko cheng tsai chang (Phân keng tchong, *Chin. class.*, vol. III, p. 237).
comment vous vivez, [cela] est en haut, *c'est-à-dire* dépend du ciel.

fou king chang thien (Thai chi chang, *Chin. class.*, vol. III, p. 284).
ne pas respecter le ciel qui est en haut

hoang hoang heou ti, hoang tsou heou tsi... kiang fou ki to; tcheou kong hoang tsou, yi khi fou jou (Lou song, *Chin. class.*, vol. IV, p. 624).
[quant au] très auguste princier empereur [d'en haut] (singulier ou pluriel), [quant à] l'auguste aïeul Heou-tsi... la félicité envoyée d'en haut [par eux] est déjà abondante; le duc de Tcheou, les augustes aïeux, aussi te béniront.

ti kao heou phei nai tchhong kiang fou siang (Phan keng tchong, *Chin. class.*, vol. III, p. 240).
ils détermineront le Prince sublime à grandement alors accumulant faire descendre les calamités.

min thien ta kiang sang yu yin (To chi, *Chin. class.*, vol. III, p. 454).
le ciel compatissant grandement fait descendre la ruine sur [la dynastie des] Yin.

tse oei ti kiang ke (To chi, *Chin. class.*, vol. III, p. 453).
alors pour ce qui est de l'empereur [céleste] (des empereurs célestes), il a fait (ils ont fait) descendre et parvenir [les avertissements].

Ces exemples suffisent à montrer que *thien* a passé du sens

direct au sens figuré, que le mot *ciel* désigne en second lieu ceux qui y habitent : parmi ceux-ci, j'ai noté en passant les princes et rois défunts et les empereurs d'en haut (ou l'empereur d'en haut), mais rien n'indique que *thien*, dans son emploi métaphorique, s'applique aux uns plutôt qu'aux autres : c'est un collectif qui les comprend tous au même titre. Lorsqu'il est question de l'ordre ou de la délégation du ciel, *thien ming*, du ciel qui est ému ou irrité, *hoang thien tchen nou* (Thai chi chang, *Chin. class.*, vol. III, p. 285), du ciel qui cherche un maître pour le peuple, *thien oei chi khieou min tchou* (To fang, *Chin. class.*, vol. III, p. 497), l'écrivain ni le lecteur n'entendent la voûte azurée, mais une ou plusieurs puissances intelligentes. C'est à elles que l'on offre des sacrifices, comme c'est aux esprits de la terre, par exemple à Heoû-thou et Heou-tsi, et non à la terre matérielle, que l'on fait des offrandes (*yi yu tchong thou*; Thai chi chang, *Chin. class.*, vol. III, p. 287.— *yi hou che*; Oang tchi, *Sacred books of the East*, vol. XXVII, p. 218, 17)[1]. C'est par la même figure de langage que *seu yo*, *les quatre montagnes* (Yao tien, *Chin. class.*, vol. III, p. 24) veut dire *les chefs des quatre montagnes* et que *tong kong*, *le palais oriental* (Oei fong, *Chin. class.*, vol. IV, p. 95), signifie *l'héritier présomptif*.

III

Un petit nombre de citations montreront qui sont ces habitants du ciel. Les souverain des anciennes dynasties s'y trouvent à côté des princes défunts de la dynastie régnante ; les deux passages suivants, datant de l'époque des Tcheou, ne laissent pas de doute sur ce point.

tseu yin to sien tche oang tsai thien (Chao kao, *Chin. class.*, vol. III, p. 426).
de cette [dynastie des] Yin beaucoup d'anciens sages rois sont dans le ciel.

1) Oxford, 1885.

oen oang tsai chang, oou, tchao yu thien; ...oen oang tchi kiang tsai ti tso yeou (Ta ya, *Chin. class.*, vol. IV, pp. 427, 428).

Oen le roi est en haut, ah ! il brille dans le ciel, ... Oen le roi monte et descend à gauche et à droite des empereurs (de l'empereur) [d'en haut].

Dans les vers suivants, l'on voit les empereurs (ou l'empereur) célestes goûter aux offrandes avec plusieurs générations de princes de la famille des Tcheou.

hoang hoang heou ti, hoang tsou heou tsi, hiang yi sing hi, chi hiang chi yi; kiang fou ki to; tcheou kong hoang tsou, yi khi fou jou (Lou song, *Chin. class.*, vol. IV, p. 624).

le très auguste princier empereur [d'en haut] (singulier ou pluriel), l'auguste aïeul Heou-tsi, en offrande reçoivent des victimes rousses; celles-ci sont goûtées, celles-ci sont convenables; la félicité envoyée d'en haut est déjà abondante. Le duc de Tcheou, les augustes aïeux aussi te béniront.

Les souverains sont là-haut comme ici-bas entourés de leurs sujets qui leur adressent des demandes et obéissent à leurs ordres: les deux passages suivants, trop longs pour que j'en donne intégralement la transcription, fournissent des détails sur l'existence de cette cour céleste et sur ses rapports avec l'humanité vivante.

kou oo sien oang ki nai tsou nai fou, etc.,... tso fou tso tsai (Phan keng chang, *Chin. class.*, vol. III, pp. 229, 230).

Les anciens rois mes prédécesseurs avec vos aïeux, vos pères, ensemble atteignaient les loisirs, les travaux; moi oserais-je exécutant employer des punitions injustes? Les générations ont conté les mérites de vos [familles], moi je ne cache pas les actes vertueux de vos [familles], maintenant si je fais grandement des offrandes aux rois prédécesseurs, vos aïeux en suivant et participant jouiront des offrandes; ils feront la félicité ou ils feront la calamité.

yu phei khe sieou eul, yong hoai eul jin, etc.... ti kao heou phei nai tchhong kiang fou siang (Phan keng tchong, *Chin. class.*, vol. III, pp. 238-240).

Moi largement je suis capable de vous nourrir; faisant cela, je suis comme vous portant dans mon sein. Manquant au bon gouvernement et prolongeant mon séjour ici, le Prince sublime grandement alors accumulant ferait descendre [sur moi] accusation et ressentiment. Il dirait : Pourquoi opprimes-tu mon peuple? Vous peuple nombreux, si alors n'entretenant pas vos vies et si avec moi homme unique, vous projetez [d'avoir] même sentiment, le Prince précédent (les Princes précédents) grandement faisant descendre, vous donnera (donneront) part de ses (leurs) accusation et ressentiment. Il dira (ils diront) : Pourquoi avec mon jeune descendant n'avez-vous pas l'attachement? Pour cette cause, y ayant vertu défaillante, d'en haut il vous punira, vous ne pourrez pas avoir de moyen [pour échapper]. Les anciens princes mes prédécesseurs précédemment ayant fait peiner vos aïeux, vos pères, vous tous ensemble êtes le peuple que je nourris; si vous avez des intentions coupables, et cela dans votre cœur, comme les princes mes prédécesseurs ont apaisé vos aïeux, vos pères; vos aïeux, vos pères séparant rejetteront vous, ne viendront pas à l'aide contre votre mort. Maintenant, si j'ai [des ministres] dirigeant le gouvernement, semblables en dignité et s'ils rassemblent des trésors et joyaux; vos aïeux, vos pères grandement alors s'adressant à mon Prince sublime, diront : Fais de grands châtiments à nos descendants. Ils détermineront le Prince sublime à grandement alors accumulant faire descendre les calamités.

Déjà le Kan chi, l'un des plus anciens chapitres du Chou king, montre d'une façon bien nette, quoique peu développée, que les ancêtres et les esprits s'occupent des affaires humaines :

yong ming chang yu tsou, pou yong ming lou yu che; yu tse nou lou jou (Kan chi, *Chin. class.*, vol. III, p. 155).

ceux qui exécuteront mes ordres, je récompenserai devant les

ancêtres; ceux qui n'exécuteront pas mes ordres, je mettrai à mort devant les esprits de la terre; moi alors, avec vos femmes et enfants, je vous mettrai à mort.

Plaisir ressenti à goûter aux offrandes ou à prendre part à un banquet, reconnaissance pour celui qui les a préparés; intérêt persistant des princes et des sujets pour les affaires des familles et du royaume; protection du souverain aux sujets, obéissance de ceux-ci au premier : tels sont les sentiments communs aux habitants de la terre et du ciel. Parmi ces derniers, nous avons vu les empereurs (ou l'empereur) d'en haut, accompagnés et servis par les souverains défunts, goûter comme eux aux viandes des sacrifices; comme eux et plus qu'eux ils gouvernent d'en haut le monde terrestre, ils parcourent la terre, inspectent le peuple, cherchent des hommes justes pour en prendre soin; ainsi le souverain chinois doit en personne surveiller ses domaines, doit rechercher les sages pour leur confier les fonctions.

[1] *hoang yi chang ti, lin hia yeou he; kien koan sse fang, khieou min tchi mo... chang ti tchi tchi, tseng khi chi khoo; nai kiuen si kou, tshen oei yu to ... ti tshien ming te, koan yi tsai lou; thien li khine phei, cheou ming ki kou. ti sing khi chan, tso yu sen pa, sung po sen toei; ti tso pang tso toei, tseu thai po oang ki* (Ta ya, *Chin. class.*, vol. IV, pp. 448-450).

augustes sont les empereurs d'en haut (*ou* est l'empereur d'en haut, *et de même à la suite, singulier ou pluriel*), visitant le monde inférieur ils ont la majesté; inspectant ils regardent les quatre régions [de l'univers], ils cherchent la stabilité du peuple... Les empereurs d'en haut trouvant quelqu'un, augmentent sa forme, sa grandeur; alors avec sollicitude ils ont regardé vers l'occident, en ce lieu certes ils ont donné un établissement... Les empereurs ont transporté [l'homme] brillant et vertueux, les barbares d'Occident remplissent les routes; le ciel a élevé pour lui une compagne, le pouvoir reçu est déjà affermi. Les empereurs considèrent ces montagnes, les yeuses et les chênes ils sont arrachés, les pins et les cyprès ils sont ouverts en chemins; les empereurs ont fait le royaume, ont fait [l'homme] digne [du gouvernement] depuis Thai-po et Oang-ki.

Ce sont aussi les empereurs célestes eux-mêmes qui guident et qui forment les hommes providentiels tels que Oan-oang et ses ancêtres ; ce sont eux qui font naître d'une naissance mystérieuse les fondateurs de ces races élues. Une hirondelle, envoyée par les empereurs d'en haut, pond un œuf qui est avalé par Yeou-song, concubine de l'empereur mythique Khou, celle-ci donne le jour à Sie, ancêtre des Yin. Kiang Yuen, une autre concubine du même Khou, conçoit en marchant sur les traces de pas d'un géant ou d'un empereur céleste, et son fils Khi ou Heou-tsi fut le fondateur de la race des Tcheou. Ces légendes sont rapportées par Seu-ma Tshien, mais bien auparavant elles sont mentionnées dans les hymnes du Chi king.

oei tsheu oang ki, ti to khi sin (Ta ya. *Chin. class.*, vol. IV, p. 451).

quant à ce Oang-ki, les empereurs (l'empereur) éclairèrent son cœur.

ti oei oen oang, yu hoai ming te (Ta ya, *Chin. class.*, vol. IV, p. 454).

les empereurs (l'empereur) [d'en haut] dirent à Oan-oang : nous portons (je porte) dans notre (mon) cœur la vertu éclairée.

thien ming hiuen niao, kiang eul cheng chang (Chang song, *Chin. class.*, vol. IV, p. 636).

le ciel ordonna à l'oiseau sombre de descendre et par là de donner naissance aux Chang (*autre nom des Yin*).

khiue tchhou cheng min, chi oei kiang yuen .... li ti oou min hin, yeou kiai yeou tchi, tsai tchen tsai sou, tsai tcheng tsai yu : chi oei heou tsi (Ta ya, *Chin. class.*, vol. IV, p. 465).

au commencement de cela, celle qui donna naissance au peuple, ce fut Kiang Yuen .... Foulant les vastes traces d'un orteil d'un empereur [d'en haut] (*ou de l'empereur, ou des empereurs*) elle frémit; dans un lieu spacieux, là elle s'arrêta, alors elle conçut, alors elle se retira à part, alors elle mit au monde, alors elle éleva : ce fut Heou-tsi.

Il y a là sans conteste l'action de puissances surhumaines ;

mais un pareil pouvoir n'est pas réservé à l'empereur (ou aux empereurs) d'en haut. Ne sont-ce pas aussi des forces supérieures que celles qui envoient le bonheur ou les calamités, qui sont capables de faire cesser la sécheresse, qui peuvent sauver les hommes de la mort ou substituer une autre victime à celle que les dieux ont condamnée et déjà frappée de maladie? Tous ces pouvoirs sont attribués aux ancêtres des princes et du peuple, en même temps qu'aux empereurs célestes.

mi chen pou tsong, heou tsi pou khe, chang ti pou lin .... hao thien chang ti, tse pou oo yi; hou pou siang oei? sien tsou yu tsoei .... khiun kong sien tcheng, tse pou oo tsou; fou mou sien tsou, hou ning jen yu? .... khiun kong sien tcheng, tse pou oo oen; hao thien chang ti, ning pi oo toen (Ta ya, *Chin. class.*, vol. IV, pp. 529-532).

aucun esprit n'est resté sans honneurs : Heou-tsi n'a rien pu, l'empereur (les empereurs) d'en haut ne sont pas venus.... L'empereur (les empereurs) du ciel auguste, alors ne me laissera pas [vivant]; comment ensemble ne craindrions-nous pas? les ancêtres nos prédécesseurs seront anéantis... tous les princes, les chefs précédents, alors ils ne nous secourent pas; nos père et mère, les ancêtres nos prédécesseurs, comment en paix supportent-ils de me [voir en cet état]? .... tous les princes, les chefs précédents, alors ils ne nous écoutent pas; les empereurs [l'empereur] du ciel auguste, mieux voudrait qu'ils me laissassent abdiquer.

jo eul san oang, chi yeou phei tseu tchi tsi yu thien, yi tan tai meou tchi chen (Kin theng, *Chin. class.*, vol. III, pp. 353, 354).

si vous trois rois, vous avez la charge de votre fils aîné à l'égard du ciel, prenant Tan, remplacez la personne de votre fils aîné.

Entre les membres de la société d'en haut, empereur ou empereurs, princes défunts, ancêtres du peuple, unis par une hiérarchie quasi-terrestre, semblables par les affections et les besoins, il n'y a pas de distinction essentielle, tous ont une puissance analogue qui ne diffère qu'en degré.

IV

Cet être qui est à la tête de la société céleste, ce *ti* ou *chang ti* (on a vu que les deux expressions sont équivalentes) est-il unique ou multiple? puisque je ne lui ai encore trouvé aucun attribut distinctif, a-t-il du moins cette caractéristique de l'unité essentielle au monothéisme? J'ai, dans les traductions données plus haut, réservé la question. Peut-être n'est-il pas possible d'y répondre d'une façon absolue. L'on sait que la langue chinoise ne distingue pas le singulier du pluriel par la forme du mot; le substantif invariable indique aussi bien l'un que l'autre nombre, ou plutôt marque l'indétermination du nombre, le singulier comme le pluriel devant être précisés par des mots auxiliaires. Or, dans aucun des passages que j'ai cités, dans aucun de ceux que j'ai examinés, mais que j'ai dû m'abstenir de reproduire, il n'y a trace de précision dans un sens ni dans l'autre. Puisque les textes laissent le mot *ti*, *empereur*, dans une pareille indétermination, il paraît bien hardi, bien peu scientifique, de traduire ce mot par *Dieu*, ou par toute expression équivalente, de poser ainsi en principe le monothéisme primitif des Chinois, alors que l'unité divine est une idée si particulière, étrangère à tant de religions et de civilisations. Mais je veux aller plus loin et examiner si quelques textes, sans faire une réponse certaine à la question débattue, ne donnent pas quelque probabilité à la multiplicité des *ti* et ne permettent pas de voir en eux des personnages originairement humains.

On peut remarquer, par exemple, que, dans un passage cité,

khiun kong sien tcheng, tse pou oo oen; hao thien chang ti, ning pi oo toen (Ta ya, *Chin. class.*, vol. IV, p. 532).

tous les princes, les chefs précédents, alors ils ne nous écoutent pas; les empereurs du ciel auguste, mieux vaudrait qu'ils me laissassent abdiquer.

l'expression *hao thien chang ti* correspond au terme pluriel *khiun kong sien tcheng*; il en résulte, d'après les habitudes de la langue chinoise, une certaine probabilité d'un sens analogue pour le premier terme. Je me hâte d'ajouter que le *parallélisme* est moins rigoureux dans l'ancienne langue que dans celle d'une époque plus moderne, que de plus ici le parallélisme n'est pas parfait. On pourrait relever plus d'un passage du genre de celui que je viens d'examiner.

Le Tchong yong définit de la manière suivante les rites des sacrifices *kiao che* et des sacrifices faits au temple des ancêtres :

kiao che tchi li, so yi chi chang ti ye. tsong miao tchi li, so yi seu hou khi sien ye (*Chin. class.*, vol. I, p. 268).

les rites des sacrifices kiao et che sont ce par quoi l'on sert les empereurs d'en haut. Les rites du temple des ancêtres sont ce par quoi [un souverain] sacrifie à ses prédécesseurs.

Ici le parallélisme existe et il est plutôt en faveur du pluriel que du singulier pour le terme *empereur* ou *empereurs* qui correspond à *prédécesseurs*. En outre le sacrifice *che* est adressé aux esprits de la terre, également appelés *che* et dont l'un est Heou-thou ou Keou-long : il résulterait donc du passage cité que Heou-thou et les autres *che* devraient être comptés au nombre des empereurs d'en haut.

De même encore, le Tso tchoan (*Chin. class.*, vol. V, p. 831, texte chinois, col. 10) rapproche le terme *chang ti*, *empereur* ou *empereurs d'en haut*, du terme *sien oang*, *les rois précédents*.

lou tsiang yi chi yue chang sin yeou chi yu chang ti sien oang

[le royaume de] Lou, au premier jour sin de la 10e lune, a un sacrifice aux empereurs d'en haut et aux anciens rois.

Il est vrai, d'autre part, que la conception miraculeuse de Heou-tsi, rapportée plus haut, est plus naturellement attribuée à l'action d'un seul empereur que de plusieurs ; mais dans les textes qui rapportent cette légende ou y font allusion, rien n'indique que cet empereur soit tenu pour un être

unique en son genre. Un hymne de la dynastie des Chang ou Yin, où est relatée la naissance de Sie, ancêtre de cette race, mérite un instant d'attention.

yeou song fang tsiang, ti li tseu cheng chang (Chang song, *Chin. class.*, vol. IV, p. 639).
l'état de Song fut alors grand; l'empereur éleva son fils [de manière à] produire les Chang.

L'empereur nommé ici, c'est l'empereur terrestre Choen, qui fit de Sie l'un de ses ministres et lui donna l'occasion de fonder la race royale des Chang, ainsi que le mentionne le Choen tien (*Chin. class.*, vol. III, p. 44).

ti yue, sie .... jou tso seu thou.
l'empereur dit : Sie, ... toi sois préposé au peuple.

Dans le même hymne, quelques vers plus loin (p. 640), on lit :

ti ming pou oei, tchi yu thang tshi.
la délégation de l'empereur ne s'écarta pas; arrivée à Thang, elle se fixa.

N'est-il pas naturel de croire que l'empereur qui protège constamment la race des Chang et qui enfin en élève le chef, Thang, à l'empire terrestre, est le même qui, en choisissant pour ministre Sie, le premier des Chang, a causé la fortune de la famille? le texte est logiquement lié, il parle d'abord de l'ancêtre, puis du descendant, et constate qu'une même protection s'est étendue sur l'un et l'autre. Et si l'on admet avec les Chinois le pouvoir mystérieux des mânes, il n'y a pas lieu de s'étonner de cette faveur de l'empereur Choen persistant même après sa mort. Pourquoi ici traduire *ti* par *le Très-Haut* et briser la suite des idées?

Dans l'hymne précédent on lit :

kou ti ming oou thang, tcheng yu pi seu fang (Chang song, *Chin. class.*, vol. IV, p. 636).
l'antique empereur a ordonné à Thang le guerrier de régler les territoires, ces quatre régions.

Encore ici beaucoup d'interprètes mettent : *jadis le Très-Haut a ordonné*, etc. Si l'empereur qui est désigné est l'empereur Choęn, comme il résulte des textes cités, l'idée ne semble pas moins naturelle et le rôle attribué à *kou, antique*, au lieu de *jadis*, n'est pas moins grammatical.

Le chapitre Liu hing (*Chin. class.*, vol. III, p. 592) rappelle les mesures prises par l'empereur Choęn, désigné par l'expression *hoang ti, l'empereur auguste*, contre les San-miao ; le texte du Choęn tien (*Chin. class.*, vol. III, p. 50) et celui du Chi ki (*Mém. hist.*, vol. I, pp. 68, 88) ne laissent subsister aucun doute à cet égard. La phrase qui précède immédiatement et introduit cet exposé, est la suivante :

fang kao oou kou yu chang, chang ti kien min, oang yeou hing hiang te, hing fa oen oei sing.

alors [le peuple] proclama son innocence vers le haut, l'empereur d'en haut inspecta le peuple, il n'y avait pas de vertu bien odorante, les châtiments émettant faisaient sentir seulement une odeur fétide.

Ici divers sinologues traduisent le premier caractère *chang* par *les dieux, le ciel*, et *chang ti* est pour eux *le Très-Haut*. Mais *chang*, en haut, peut très facilement désigner la capitale, la résidence impériale ; *chang ti* sera alors le même Choęn dont il est question dans la phrase suivante sous le nom de *hoang ti*. La suite des idées n'en sera que plus logique : les plaintes du peuple arrivent jusqu'à l'empereur, celui-ci inspecte, puis il châtie les coupables. Les chefs de la nation chinoise désignés par les mots *ti, hoang ti*, peuvent aussi bien être appelés *chang ti*, puisque *chang, hoang chang* sont aussi des noms de l'empereur ; le souverain a d'une façon générale les mêmes qualificatifs que le ciel et nous avons vu plus haut que le mot *thien* est parfois remplacé par *chang*.

Je veux enfin noter un passage du Choęn tien.

tcheng yue chang ji cheou tchong yu oen tsou ; tsai siuen ki yu heng, yi tshi tshi tcheng ; sei lei yu chang ti, yin yu lou tsong, oang yu chan tchhoan, pien yu khiun chen (*Chin. class.*, vol. III, pp. 32-34).

au premier jour de la première lune, il reçut l'abdication devant l'Aïeul accompli; il fut à la sphère ornée, à la règle de jade, et par là il ordonna les sept astres directeurs; alors il sacrifia aux empereurs d'en haut, il sacrifia aux six vénérables, il sacrifia de loin aux montagnes et aux fleuves, il sacrifia à la ronde à tous les esprits.

L'Aïeul accompli, peut-être les Aïeux accomplis, seraient les ancêtres de l'empereur Yao qui cédait son trône à Choen. Quoi qu'il en soit, le culte de cet Aïeul accompli resta important pour Choen, puisque, après la mort de Yao, c'est encore devant le même personnage qu'il assemble les chefs de l'empire; et cependant, même en admettant les généalogies qui sont ignorées du Chou king et que Seu-ma Tshien rapporte sans y croire fermement, Choen n'était qu'un collatéral éloigné de Yao. Lorsque Choen, aussitôt après son association au trône, offre des sacrifices à toutes les puissances mystérieuses, supérieures et inférieures, il n'est pas fait mention de l'Aïeul accompli : est-ce un oubli? ne serait-ce pas plutôt que ce personnage, à titre d'ancêtre impérial, était compté parmi les empereurs d'en haut?

Les arguments que je viens d'exposer n'ont pas tous la même valeur; peut-être aucun ne permet-il ni d'affirmer sans réserve la multiplicité des empereurs d'en haut, ni de ranger parmi eux avec certitude tel ou tel des anciens chefs terrestres. Du moins rien ne permet de déclarer que *chang ti* est un être unique, l'équivalent du Dieu chrétien; bien, au contraire, toutes les probabilités sont contre cette opinion.

V

Il me reste, pour justifier l'emploi que j'ai fait du mot *empereur* comme équivalent du mot *ti*, à jeter un coup d'œil sur les titres attribués aux antiques souverains chinois.

Ti n'est devenu le titre officiel des monarques chinois qu'en 221 a. C. (*Mém. hist.*, vol. II, p. 127). Les souverains

de la dynastie des Tcheou (IIIe dynastie), tout en se considérant comme *fils du ciel*, aussi bien que leurs prédécesseurs et leurs successeurs, s'intitulaient *oang*, roi. Seu-ma Tshien (*Mém. hist.*, vol. I, p. 207) expose même comment le roi Oou, après sa conquête, renonça au titre de *ti*; toutefois il est difficile de concilier avec les faits cette dernière assertion de l'historien. Les Seu chou parlent des anciens rois, *sien oang*, et non des anciens empereurs: Chen-nong, Yao, Choen y sont désignés par leur nom, sans aucun titre; je n'ai trouvé le titre de *ti* employé pour un homme que dans Meng-tseu (*Chin. class.*, vol. II, pp. 81, 219, 222, 231, 254) et uniquement à propos de Yao; le même auteur, parlant de la première dynastie, dit *la famille des princes de Hia*, *Hia heou chi* (*id.*, p. 116). Le Tchou chou ki nien[1], que la Bibliographie impériale tient d'ailleurs pour apocryphe, nomme *oang*, *rois*, les souverains Chang (IIe dynastie) que le Chi ki appelle *ti*, *empereurs*. Mais, pour le Chi king et pour le Chou king, qui sont les textes les plus anciens, les seuls peut-être en partie contemporains, tous les souverains des deux premières dynasties, Hia et Chang, sont des *oang*, alors que Seu-ma Tshien les qualifie tous de *ti*. Il semble donc que le titre officiel, ou du moins le titre le plus usité des princes des trois premières dynasties fût *oang*, et non pas *ti*; je donne ci-dessous quelques exemples relatifs aux Hia et aux Chang ou Yin, les seuls pour lesquels il y ait désaccord.

chi tso yeou chang oang (Chang song, *Chin. class.*, vol. IV, p. 643).
vraiment il assiste le roi Chang.

oang yue (Kan chi, *Chin. clas.*, vol. III, p. 152).
le roi dit (il s'agit de Khi, second souverain Hia).

hia oang choai 'o tchong li (Thang chi, *Chin. class.*, vol. III, p. 175).
le roi Hia donnant l'exemple épuise les forces du peuple.

1) Les Annales écrites sur bambou, s'étendant de la période fabuleuse à 299 a. C.

{ *kin chang oang cheou* (Thai chi, *Chin. class.*, vol. III, p. 284).
{ maintenant Cheou, le roi Chang.

{ *yin sien tche oang* (Khang kao, *Chin. class.*, vol. III, p. 386).
{ les sages précédents rois Yin.

Il est vrai que les mêmes textes classiques emploient aussi le mot *heou* pour désigner indifféremment les souverains de toutes les époques.

{ *nai kan kao kiao khiue heou* (Li tcheng, *Chin. class.*, vol. III, p. 511).
{ alors [la cour] osait avertissant instruire son prince (il s'agit de Yu, l'un des empereurs mythiques).

{ *chang tchi sien heou cheou ming pou tai* (Chang song, *Chin. class.*, vol. IV, p. 637).
{ la délégation reçue par les précédents princes Chang n'est pas en danger.

{ *heou chi tien tsi* (Tseu tshai, *Chin. class.*, vol. III, p. 418).
{ que le prince suivant la règle rassemble [les vassaux] (il s'agit du roi Tchheng des Tcheou).

Mais le mot *heou* signifie simplement gouverner, diriger, ainsi que le montrent les vieux noms de fonctions *heou-thou*, *préposé à la terre*, *heou-tsi*, *préposé aux grains*, qui sont devenus par la suite des noms de divinités. Il n'est pas jusqu'aux empereurs d'en haut qui ne reçoivent cette qualification :

{ *hoang hoang heou ti* (Lou song, *Chin. class.*, vol. IV, p. 624).
{ les très augustes princiers empereurs.

Heou a donc un sens plus général que *oang* et ne peut être regardé comme le titre propre des souverains ; il entre comme *tsou* et *tsong*, signifiant tous deux *ancêtre*, dans des noms honorifiques comparables à ceux qui sont en usage aujourd'hui. Ainsi *kao heou* (Phan keng tchong, *Chin. class.*, vol. III, p. 238) désigne Thang, fondateur de la dynastie Yin, comme *thai tsong*, *tchong tsong*, *kao tsong* indiquent respec-

tivement Thai-kia, Thai-meou et Oou-ting (*Mém. hist.*, vol. I, pp. 189, 191, 197). Mais ce sont des noms propres posthumes et non pas des titres.

Quant au mot *ti*, en dehors des cas où le contexte exige qu'il soit appliqué à un personnage céleste, le Chi king et le Chou king le réservent toujours pour désigner Yao et Choen, soit implicitement, ou parfois explicitement : *kou ti yao* (Yao tien, *Chin. class.*, vol. III, p. 15), *l'antique empereur Yao*. Les auteurs postérieurs sont à peu près unanimes à appliquer aussi ce titre à quelques autres souverains de l'époque mythique : Hoang-ti, Tchoan-hiu, Khou, Yu, et aussi à Thai-hao, Chen-nong, 'Ai, Khe, Yu-oang (*Mém. hist.*, vol. I, pp. 8, 12, 15). On peut ajouter que dans les premiers chapitres du Chou king (Yao tien, Choen tien, Kao yao mou, Yi tsi), *ti* n'est employé qu'un petit nombre de fois en parlant des empereurs d'en haut, et toujours dans l'expression *chang ti*. Quant aux mots *ti thing*, *la cour impériale* (Kiu theng, *Chin. class.*, vol. III, p. 355), synonymes de *oang thing*, *la cour royale* (Phan keng tchong, *Chin. class.*, vol. III, p. 233), *ti* y désigne bien, à l'époque des Tcheou, le souverain vivant, mais il s'agit moins de l'homme même que de la dignité dont il est revêtu.

Par suite il apparaît que, sous les Tcheou, les Yin et les Hia, *ti* n'était pas un titre officiel, une appellation usitée pour le souverain régnant, ou pour ceux de ses prédécesseurs dont on se rappelait la vie avec quelque précision; ce nom ne convenait qu'à quelques personnages antiques, vénérables et mystérieux, premiers chefs, premiers instituteurs, fondateurs mythiques de la nation, qui même, dans quelques passages, sont désignés simplement comme des chefs locaux (cf. *Chin. class.*, vol. III, Proleg., pp. 50, 51), et ce titre a été étendu par les générations ultérieures à un plus grand nombre de souverains, à mesure que le souvenir de leurs actes se perdait dans le passé et que le recul leur donnait des proportions plus majestueuses.

Dans ces conditions, je ne crois pas qu'il y ait inconvénient

à conserver pour le mot *ti* la traduction *empereur* : il faut se souvenir toutefois que ces premiers empereurs diffèrent sensiblement et des empereurs chinois historiques et des empereurs de l'histoire européenne.

Mais ne voit-on pas aussi comment, avec les croyances animistes, avec le culte des héros, ces premiers chefs sont devenus les plus anciens, les plus puissants des protecteurs célestes de la race chinoise? dans leur rôle surhumain comme en parlant de leur vie terrestre, on a continué de les désigner par ce titre de *ti* qui avait peut-être été le leur, qui à coup sûr exprimait le respect, la reconnaissance qu'on leur avait voués. Il me semble que l'histoire de ces vieux titres est ainsi de nature à confirmer mes conclusions précédentes.

Maurice Courant.

NOTES SUR L'ISLAM MAGHRIBIN

LES MARABOUTS

(Suite[1].)

Dans les premières pages de ce travail, nous avons déjà bien des fois écrit les mots : *marabout*, *sidi*, *chérif*. On jugera sans doute qu'il ne serait pas inutile de préciser la signification de ces termes, dans la mesure du possible.

Commençons par le mot principal, celui que la foule va répétant chaque jour et dont nous avons cru pouvoir former ce néologisme : *maraboutisme*. Écartons d'abord une étymologie très répandue, mais manifestement inexacte, celle qui fait venir *marabout* du mot *merboûṭ* qui veut dire « lié, enchaîné, attaché ». Cette étymologie permettrait, il est vrai, d'établir un parallélisme curieux entre le mot arabe et le mot français *religieux*, qui viendrait, d'après des autorités compétentes[2], du mot latin *religare*, lequel veut justement dire aussi : « lié, attaché ». Malheureusement, il faut abandonner ce séduisant rapprochement. Les Arabes ne prononcent pas *merboûṭ* مربوط mais bien *merâbeṭ*, presque *merâboṭ*, مرابط : nous devrions ici écrire *merâbeṭ* et non *marabout* qui est une altération dont les Européens sont seuls responsables. Il suffit d'ailleurs d'avoir entendu prononcer une fois le mot *merâbeṭ* pour voir

1) Voir t. XL, p. 343 à 369.
2) Voy. une note intéressante à ce sujet de M. A. Réville, *Prolégomènes de l'Histoire des Religions*, p. 5.

qu'il n'a rien de commun avec *merboût'*[1]. Ce dernier mot veut dire à Alger *lié* et a aussi le sens d'*impuissant*, comme le français *noué*, et on s'exposerait à provoquer le rire dans le cas où on demanderait, par exemple : « Sidi Un Tel est-il merboût'[2] ? » Chez les auteurs maghribins *merboût'* a parfois aussi le sens de *msebbel* (*mousabbal*, مسبّل), qui veut dire littéralement « consacré »[3], mais avec une acception spéciale : il s'applique en effet à des gens qui, pendant la guerre, faisaient vœu de défendre jusqu'à la mort une position désespérée. Cette coutume existait encore dans la Kabylie lorsque nous en fîmes la conquête : un certain nombre d'hommes juraient de défendre le village jusqu'à la mort et, pour s'empêcher de fuir, s'attachaient les uns aux autres. Ils se faisaient tuer jusqu'au dernier et nos soldats furent plusieurs fois obligés de passer sur le corps de ces *imessebelen*, ainsi que les appelaient les Kabyles[4]. Le fait que ces hommes étaient, chez les Kabyles, liés ensemble doit, à notre avis, expliquer le sens spécial du mot *merboût'* en cette occurrence.

Dès le moment que l'on reconnaît que le mot *marabout* est l'altération de مرابط, l'étymologie n'est plus douteuse : car on voit de suite que le mot مرابط est directement en relation

1) On est surpris de trouver cette erreur dans un livre aussi remarquable que celui de Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, p. 83, n. 1.

2) Cependant Kazimirski, dans son *Dictionnaire arabe-français*, donne مربوط avec le sens de « marabout, ascète, illuminé ». Peut-être le mot se trouve-t-il dans quelque texte avec cette acception. Nous en doutons fort ; en tout cas ce ne doit pas être dans un auteur maghribin, car dans l'arabe parlé du nord de l'Afrique *merbout'* n'a jamais eu le sens de *merâbet'*.

3) Cf. p. ex. *Voyage d'El-Aïachi*, trad. Berbrugger, in *Expl. scient. de l'Alg.*, t. XI, p. 112. Nous devons dire toutefois que nous n'avons pas confronté le texte avec la traduction, ce qui est souvent indispensable lorsqu'on se sert de cet ouvrage. La traduction est du reste incomplète et les morceaux omis paraissent justement être au nombre de ceux qui auraient pu être intéressants au point de vue religieux.

4) Voy. l'intéressant article de Robin, *Les Imessebelen*, in *Rev. afr.*, XVIIIe ann., nº 108, nov.-déc. 1874, p. 401-402. Faut-il rapprocher de cette expression le sanctuaire appelé Tolja n Msabilen, mentionné par R. Basset, *Sanctuaires du Dj. Nefousa*, in *Journ. asiat.*, mai-juin 1899, p. 109 ?

grammaticale avec le mot رباط, *ribât'*[1], dont le sens est bien connu. Les ribât' étaient des forts bâtis sur les frontières des empires musulmans et où une garnison de volontaires défendait le territoire de l'Islâm contre les attaques des étrangers. C'était une forme du *djihâd*, de cette guerre sainte qui est un devoir pour les musulmans[2] ; on allait dans les ribât' pour y conquérir des titres à la faveur divine, comme on s'engageait jadis chez nous pour un temps parmi les chevaliers de Malte. On trouve dans les textes des expressions comme celle-ci : حتى نقضي رباطنا, « jusqu'à ce que nous ayons fini notre ribât' »[3], c'est-à-dire, notre séjour (un temps déterminé) dans le ribât'. Il y avait aux premiers siècles de l'hégire une série de ribât' depuis l'océan Atlantique jusqu'à l'Indus[4], qui étaient comme liés entre eux et reliés au territoire musulman (ربط, « lier ») et dans lesquels on se livrait alternativement à la guerre et à des exercices de piété. On y envoyait son fils pour

1) Depont et Coppolani, *Confréries musulmanes*, p. 123, n. 2, écrivent bien : « رباط, lieu de retraite et de prière », mais ils ajoutent aussitôt : « de là مربط mrabet, marabout ». Or, premièrement مربط ne peut se transcrire par *mrabet* et, en second lieu, ce mot ne peut signifier que « lieu où on attache des bestiaux, écurie, étable » et non « marabout ». On croirait à une coquille si le mot arabe n'était vocalisé ; d'ailleurs, la note en question est la reproduction d'une note de la traduction du *Qorân*, par Beaumier (p. 171, n. 1), ce qui déplace la responsabilité. Par une contradiction absolument inexplicable, la note 4 de la même page donne très justement la véritable étymologie. Toutefois les auteurs semblent faire remonter seulement l'usage du mot مرابط à la dynastie des Almoravides. Or il y avait des *ribât'* et des *morâbit'oûn* bien avant cette époque.

2) C'est un devoir pour la collectivité (فرض كفاية) et non un devoir individuel (فرض عين), ce qui rend d'autant plus méritoire l'acte de celui qui y prend part.

3) Kosegarten, *Chrestomathia arabica*, Leipzig, 1828, p. 41 (extrait du *Kitâb Asouâq el-Achouâq*, du chîkh El-Biqâ'î).

4) Voy., dans la *Géographie* d'El-Idrîsî, l'énumération d'un grand nombre de ribât' orientaux, éd. Jaubert, Paris, 1836, t. I (consulter l'index). Cf. la note claire et précise donnée à ce sujet par le savant de Slane dans sa traduction d'El-Bekri, Paris, 1859, p. 19, n. 5.

quelque temps[1] et il y acquérait une sorte de titre. Par la suite un grand nombre de ribât' ne furent plus que des lieux de retraite, de dévotion, et ce mot prit le sens de « couvent ». Le nom de Rebât' resta ainsi à quelques villes où il y avait eu un de ces établissements : Tâza, au Maroc, s'appelait jadis Rbât' Tâza[2] ; mais l'exemple le plus connu est celui de Rbât' el-Fath' (le fort de la victoire), qui est la Rbât' moderne (Rabat, chez les Européens) située sur la côte occidentale du Maroc en face la ville de Slâ (Salé)[3]. Le mot *râbit'a* (رابطة) est synonyme de *ribât'* dans ses deux sens et souvent employé par les auteurs[4]. On a détruit à Alger, en 1832, au-dessous de la mosquée actuelle de la Pêcherie, une petite mosquée où était enterrée une sainte dame Zerzoûra. Dans les actes cette mosquée est appelée *mesdjed er-Râbt'a*, ce que Devoulx traduit, correctement d'ailleurs par « mosquée de la sainte », mais en dernier lieu elle s'appelait *mesdjed el-merâbt'a*, mosquée de la maraboute. Il se pourrait bien qu'il faille traduire *râbt'a* par *couvent* ou au moins ermitage et que ce ne soit qu'à notre époque que ne comprenant plus le mot *râbt'a*, qui est inusité dans le langage parlé, on l'ait transformé en *mrâ-*

1) ووجه موسى ابنه الى طنجة مرابطا على ساحلها « Et Mousa envoya son fils pour servir dans un ribât' de Tanger, sur le rivage de cette ville » (Ibn el-Abbar, in Dozy, *Notices sur quelques mss. ar.*, Leyde, 1851, p. 31). D'autres fois le mot *ribât'* semble employé dans le sens de « croisade ». Cf. *Et-Tordjman* d'Ez-Ziâni, éd. Houdas, p. 22, l. 7, d'en b., du texte et p. 42 de la traduction. Ez-Ziânî contient d'assez nombreux renseignements au point de vue religieux et est un auteur consciencieux qui dédaigne la rhétorique ordinaire des auteurs arabes.

2) *Qart'âs*, trad. Beaumier, p. 556 ; Ibn Khaldoûn, *Berbères*, éd. de Slane, IV, p. 187 et *pass.* ; El-Oufrânî, *Nozhet el-H'âdi*, éd. Houdas, p. 37, 420 ; etc...

3) Voir à propos de la ville de Rbât' une intéressante note sur le mot رباط, in Fischer, *Marokk. Sprichw.*, p. 2 du t. à p. (Ex: *Mitt. d. Sem. f. Or. Spr.*, Jahrg. I, 1898).

4) Il y avait une رابطة du côté d'Oran dans laquelle se réfugia Yoûsof ben Tâchefîn fuyant devant 'Abdelmoûmen, comme en témoigne Ez-Zerkachi, *Chronique des Almohades et des Hafcides*, trad. Fagnan, Constantine, 1895, p. 8 ; et p. 5, l. 10, d'en b., du texte édité à Tunis, en 1289 H. (1862-1863 J.-C.). Cf. Ibn Bat'oût'a, éd. Defrémery et Sanguinetti, t. II, p. 215 et *Recueil de compositions de l'École des Lettres d'Alger*, 1 vol., Alger, 1888, p. 13.

bel'a, mot aujourd'hui courant pour désigner une sainte, tandis que *râbl'a* n'est pas employé chez nous, dans cette dernière acception.

L'origine des Almoravides, mot qui signifie « les marabouts », est connue par les récits du *Qart'as*, d'Ibn Khaldoûn, d'El-Bekri, etc... : le ribât' d'Ibn Yasin où naquit la secte almoravide était probablement comme tant d'autres un couvent plus ou moins fortifié. C'était sans doute le point de départ de fructueuses razzias faites au nom du *djihâd*, de la guerre sainte, par lesquelles ils préludaient à la conquête du Maghrib Extrême. Ils illustrèrent définitivement le mot de *merâbt'in*, c'est-à-dire de missionnaires religieux combattants. Mais ce mot ne commença à devenir populaire que lors de cette sorte de poussée religieuse du XVIe siècle à laquelle nous avons fait allusion plus haut. A cette époque surgirent au sud de Maroc les chérifs qui devaient conquérir ce pays et l'exode des *merâbt'in*, des marabouts, commença. Venus des ribât' du Sous, du Drâ, de la Sâguiat el-H'amrâ surtout, d'où la légende les fait tous sortir, ils se répandirent sur toute la Berbérie. Les premiers de ces chérifs avaient bien été des *mrâbt'ine* combattants puisque c'est dans le *djihâd*, dans la guerre sainte contre les Portugais, qu'ils acquirent leur renommée, puisqu'ils durent leur éclatante fortune à la gloire d'avoir chassé l'infidèle du sol de l'Islâm. Mais, cette période héroïque passée, les missionnaires du Sud Marocain qui allèrent islamiser à nouveau les populations du Maghrib, n'étaient plus des combattants ; c'étaient simplement les apôtres du grand réveil religieux moderne dans l'Afrique mineure. Le fort, le ribât', était devenu un établissement purement religieux, une *zâouia*. Déjà dans Ibn Khaldoûn nous trouvons un réformateur arabe, chez les Riâh', qui se donne une mission religieuse, construit une *zâouia* (c'est ce mot qui est employé au lieu de *ribât'*), s'appelle *mrâbet* ainsi que ses partisans, et cela en 1305, c'est-à-dire bien avant les chérifs marocains[1]. Plus tard, un

1) Ibn Khaldoun, *Berbères*, trad. de Slane, t. I, p. 83. Voy., in *Nozhet el-H'âdi*,

chef des Arabes H'akim porte le titre de *chikh el mrâbet*, شيخ حكيم المرابط, où il faut voir un sens à la fois politique et religieux[1]. On a retrouvé à Tlemcen l'épitaphe d'une sainte femme, décédée en 1472, et qualifiée de *merâbt'a*, épithète qui ne peut avoir évidemment ici qu'une signification exclusivement religieuse[2]. On pourrait sans doute multiplier les exemples. Ainsi, au XVIe siècle, le *mrâbet*, de simple garnisaire est devenu apôtre, et sa mission va être de plus en plus pacifique. Le marabout va devenir petit à petit, dans toute l'acception du mot, un saint, à telle enseigne que le peuple ne connaîtra plus, pour ainsi dire, d'autre dénomination pour désigner un pieux personnage[3].

Bien plus, le mot « marabout » a pris chez le peuple une acception bien plus large; il désigne maintenant toute espèce de saints, puis les simples d'esprit, les idiots, les fous, les épileptiques, que, suivant une croyance universelle, on suppose illuminés d'en haut; et les tas de pierres, vestiges d'anciens cultes, qu'on vénère; et les arbres[4], survivance d'une antique dendrolâtrie, où l'on va en pèlerinage; tout cela s'appelle maintenant du nom de marabout[5]. Les lions de la zâouia de Sidi Mh'ammed ben 'Aouda (Zemmora

trad. Houdas, p. 419, 420, les deux mots *zâouia* et *ribât* employés dans une même phrase avec un sens analogue.

1) Ez-Zerkachi, *Chronique*, trad. Fagnan, pp. 199, 200, 201 et p. 107, l. 2, d'en b.; 108, l. 12; 109, l. 2, du texte arabe de Tunis.

2) قبر الحاجة المرابطة يسمين tombe de la pèlerine, de la maraboute Yasmin. Brosselard, *Mémoires épigraphiques et historiques sur les tombeaux des émirs Beni Zeiyân et de Boabdil, dernier roi de Grenade, découverts à Tlemcen*, 1 vol. Paris, 1876, p. 91-92.

3) Cpr. Houdas, *Ethnographie de l'Algérie*, p. 58, 82.

4) Tous ceux qui ont été à Tlemcen connaissent l'arbre au pied duquel les musulmans jettent une pierre en passant et qui se trouve sur le chemin de Sidi Boumédiên : nous avons personnellement interrogé à ce sujet un grand nombre de croyants et de croyantes, et nous n'avons jamais pu obtenir qu'une réponse, à savoir que c'est un arbre « marabout ».

5) Depont et Coppolani, *Confréries musulmanes*, p. 130, p. 144, ont bien mis cela en lumière.

sont marabouts[1], les cigognes que l'on révère sont maraboutes[2], la bergeronnette aussi, et l'hirondelle sont des maraboutes, puisque, de temps immémorial, sans savoir pourquoi, on craint de les toucher[3].

Le mot *mrâbet* dans le sens de « saint » paraît du reste spécial au Maghrib ; et ici, nous devons entendre Maghrib au sens large du mot, car, en matière religieuse, il faut considérer, avec M. Hartmann, le Maghrib comme s'étendant jusqu'à l'Égypte : et, en fait, on trouve des tombes de marabouts (ainsi dénommés dans le pays) jusqu'auprès d'Alexandrie[4]. Mais si ce mot est employé par les foules du Nil à l'Atlantique, les savants l'ont mal accueilli ; sans doute, ils l'emploient couramment dans le langage parlé, mais ils ne l'emploient guère dans leurs écrits. Dans les dictionnaires biographiques marocains, si abondants en vies de saints, les auteurs se servent peu du mot مرابط (*mourâbit'*), et quand il se trouve employé, c'est d'ordinaire avec une acception qui rappelle son ancien sens[5]. Les lettrés sentent

1) Ils font même des miracles. Cf. Trumelet, *Algérie légendaire*, p. 442.

2) Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, s. v. مرابط, avec référence.

3) Seddik (*alias* A. Robert), *Superstitions et croyances arabes*, in *Rev. alg.*, 13e ann., 2e sem., n° 3, 22 juil. 1899, p. 86, avec un proverbe intéressant montrant ces deux oiseaux considérés comme invulnérables.

4) Hartmann, *Aus dem Religionsleben der Libyschen Wüste*, in *Arch. f. Rel.-Wiss.*, I, p. 272-273. Article contenant des renseignements fort intéressants (partie observation, partie information orale) sur les saints du désert Libyque, y compris le Mahdî des Senoussiyya.

5) Moh'ammed ben Et-T'aïeb El-Q'âdirî, dont le *Nachr el-Mathânî* est si riche en biographies de saints, n'en désigne qu'un seul sous le nom de *merâbet'* (éd. de Fez, 1310 H., I, p. 179) : mais ce personnage, El-Mrâbet' er-Raïs Abou 'Abdallâh Moh'ammed el-'Ayâchî, est avant tout un personnage guerrier et religieux à la fois (تصدى للجهاد في ثغور الغرب, c'est-à-dire « il fit la guerre sainte sur les frontières du Maghrib). Nous avons donc là un exemple au XIe siècle de l'H. (XVIIe J.-C.) du mot مرابط pris dans son sens primitif. Pour des détails sur la curieuse personnalité d'El-'Ayâchî, voy. *Nozhet el-H'âdi*, éd. Houdas, p. 431, 434, 436, 440 ; p. 452, dans une poésie en son honneur, il est comparé à un *ribât'*. D'autre part on trouve dans le même ouvrage quelques exemples du mot *merâbet'* dans dans le sens de saint, p. 296-١٨٧, p. 371-٢٢٥ (il est

tout ce que ce mot recouvre de croyances réprouvées par l'Islâm : si vous voulez mettre un savant chikh de Tlemcen dans le plus cruel embarras, c'est de l'interroger sur l'arbre marabout, auquel nous venons de faire allusion ; trop intelligent pour ne pas voir ce qu'il y a de grossier dans ce culte, il n'ose néanmoins le blâmer ouvertement, sachant bien ce que sa religion doit tolérer de superstitions primitives pour s'attacher les masses.

Lorsque ces musulmans veulent désigner un saint, ils emploient de préférence le mot *ouali*, ce qui signifie littéralement : « celui qui est près (de Dieu) ». M. Goldziher a montré les diverses significations de ce mot dans l'antique Islâm : dans le Qoran même il est pris dans des sens divers, depuis celui de parent dont la mort réclame une vengeance (sour. XVII, v. 50), ou celui d'allié de Dieu, titre que les Juifs se donnaient (sour. LXII, v. 6), jusqu'à son sens définitivement orthodoxe d' « ami de Dieu » (sour. X, v. 63) ; et il renvoie à la définition que donne du *ouali* le commentateur El-Baïdhâwi, à propos de ce dernier verset : « Le ouali est celui qui se soumet à Dieu et à qui Dieu accorde sa faveur[1]. » Dans ce sens, le mot *ouali* désigne le saint par excellence ; il est couramment employé avec une telle acception dans le langage usuel du Maghrib. M. Goldziher a fort bien fait remarquer[2] que le vulgaire, en Orient, nomme *ouali* celui que Dieu appelle à lui, sans qu'il soit besoin que cet élu ait

bon de se rappeler, à ce propos, qu'El-Oufrânî est de la fin du XVII[e] siècle). — M. Goldziher nous écrit qu'il n'a pas trouvé, dans la littérature de l'Islâm oriental, d'exemples du mot مرابط pris au sens de « saint » ; il nous rappelle en même temps qu'au sens guerrier du mot, cette qualification est très employée dans les titres élogieux des sultans (Van Berchem, *Matériaux pour un Corpus inscr. arab.*, Caire, 1893, *passim*). — Ajoutons que dans l'Afrique du Nord *El-Merâbet* est très usité comme nom patronymique : une famille très connue de Tlemcen porte ce nom (Cf. *Nozhet el-Hâdi*, p. 86, 357, 475 ; les exemples abondent d'ailleurs dans la littérature.

1) Voici le texte : اولياء الله الذين يتولونه ويتولاهم بالكرامة (sub X, 63). Goldziher, *Muh. St.*, II, p. 286.

2) Goldziher, *op. laud.*, p. 287-288.

été appelé à l'extase par des études religieuses, par la piété de sa conduite ou même par la pratique des exercices mystiques. Il en est de même en Occident : sans doute ces diverses voies peuvent mener à la dignité d'ouali, mais, pour la foule, l'ouali est celui qui est habituellement ravi, *medjdzoûb* مجذوب, par Dieu. Ce mot *medjdzoûb* sert du reste à désigner les illuminés, les fous, les simples d'esprit ou *bahloûl*[1]. Le dernier de ces termes est souvent pris avec un sens sacré : on naît *bahloûl*, on devient *medjdzoûb* par la grâce de Dieu. La *ouilâia* (état d'ouali) comporte le don des miracles, la faculté de disposer à son gré des forces de la nature, c'est-à-dire le *taçarrouf*[2] تصرف. Contrairement à ce qu'avance M. Rinn[3], c'est pendant sa vie que le ouali s'entend donner ce titre par le peuple : on le considère même comme plus puissant durant sa vie qu'après sa mort[4]. En fait les *bahloûl*, les *medjdzoûb*, les *ouali* vivants pullulent autour de nous dans toute l'Afrique du Nord.

Le mot مولى *mawlâ*, qu'on prononce ici *moûlâ*, provient de la même racine que le mot *ouali*, mais il a eu une histoire bien différente[5] et il garde encore un tout autre sens. Dans son acception actuelle il signifie dans l'Afrique du Nord « maître, possesseur, » mais au Maroc c'est aussi un titre honorifique que l'on donne aux chérifs. Bien que des princes

1) On dit encore بو هلي, *boû hâli*, sot, niais. Il est à remarquer que les mots se rapportant aux racines بهل, بهلل, بله et هبل ont tous des sens analogues ; il y a là une série de ces permutations si fréquentes en arabe.

2) Nous laissons naturellement de côté la signification précise qu'a le mot *ouali* dans la technologie des çoûfis ainsi que le degré qu'il désigne dans la hiérarchie en usage chez les mystiques.

3) Rinn, *Marabouts et Khouans*, p. 57. Cf. contrà Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, 131-132 n.

4) Goldziher, *op. laud.*, p. 288. Cf. de La Mart. et Lac., *Documents*, II, 771, où l'on voit Boû-'Amâma exploitant cette doctrine à son profit.

5) Voy. sur les acceptions anciennes de *mawlâ*, Goldziher, *Muh. St.*, I, Halle, 1889, p. 104 seq., avec d'abondantes et précieuses références. — Cpr. le mot مولة, *moulah*, santon (Dozy, *Supplément*, sub ولى).

appartenant à d'autres dynasties du Maghrib l'aient porté[1], il semble avoir été en quelque sorte monopolisé par les chérifs qui fondèrent au XVIe siècle l'empire du Maroc tel qu'il existe encore aujourd'hui ; seuls, depuis trois siècles, dans l'Afrique mineure, ils ont pris ce titre et, si d'autres souverains de ce pays se le sont donné avant eux, il n'a été définitivement illustré que par eux. C'est à cause de cela sans doute qu'on les qualifiait de *majesté moulouiyenne* (*mawlaouiyyenne*), de *princes moulouiyyens*[2]. Ils avaient fait de ce

1) Les Beni Ziyâne ont porté le titre de *mawlâ*. Cf. Bargès, *Histoire des Beni-Ziyane*, Paris, 1852, et *Complément de l'Histoire des Beni-Ziyane*, Paris, 1887, et le manuscrit du *Nazm ed-dorr*, Bibliothèque de la Médersa de Tlemcen, n° 14, *passim*. Voy. en particulier, dans le *Complément*, p. 547, l'expression Mawlâia Abou Hammou dans une poésie composée sous le règne de ce prince qui régna de 1359 à 1389, c'est-à-dire plus d'un siècle avant les cherifs. D'autres exemples se trouvent dans le *Baghiat er-Rouwwâd* de Yah'yâ ben Khaldoûn, p. ex. vers 7 de la poésie qui se trouve au fol. 58 recto du mss. de la Bibl. d'Alger, n° 862 : or Yah'yâ ben Khaldoûn est mort en 1379. — Dans les épitaphes découvertes à Tlemcen par Brosselard, les souverains 'abdelouâdites sont généralement appelés *mawlânâ* et les princes de leur famille *mawlâtâ* (Brosselard écrit *moulaye*). Voy. Brosselard, *op. laud.*, p. 58, 96, 90, etc... et 97, 117, 125, 130, etc... — Dans le *Rawdhât en-Nasrîn fî dawla Beni Merîn*, beaucoup de sultans mérinides sont appelés *el-mawlâ* (mss. de la Bibl. d'Alger, n° 1737, n° 2). — En Orient ce titre est très répandu, mais il ne semble pas avoir l'acception spéciale de « saint » qu'il a reçue dans le Maghrib par la suite.

2) P. ex. dans El-Oufrâni, *Nozhet el-H'âdi*, éd. Houdas, texte arabe, 1888, p. 88, l. 3, d'en b. : الحضرة المولوية, et p. 212, l. 14 : الهمام العالي المقام المولوي الامام العلوي ; et trad. franç., p. 150, 347. A la note 1 de cette dernière page, M. Houdas dit : « La Molouya qui est la rivière la plus importante du bassin méditerranéen du Maroc traverse des contrées où l'autorité du sultan est souvent méconnue. C'est sans doute pour affirmer leur autorité sur ce territoire que les souverains marocains prennent souvent le nom de princes molouyens ou de la Molouya ». Cf. p. 156, n. 1. Cette hypothèse nous paraît moins vraisemblable que celle qui fait du mot مولوي *mawlawî* un relatif rappelant le titre de *mawlâ*, spécialement porté par les chérifs marocains. Le deuxième des textes arabes précités nous semble probant à cet égard : c'est un extrait d'une lettre au sultan, et l'auteur de la lettre donne au prince ses deux titres caractéristiques de mawlâ et de descendant de 'Alî. D'ailleurs la grammaire n'est pas favorable à un rapprochement entre *mawlawî*, مولوي et *Melouiyya*, ملوية, qui signifie « tortueuse », nom convenant fort bien à la rivière en question et qu'El-Oufrâni lui-même, dans l'édition Houdas, orthographie ainsi (p. ex. p. 252, l. 3 d'en b.,

titre une sorte de signe distinctif de leur dynastie. Mais le mot a eu une fortune singulière ; comme tous les marabouts se prétendent généralement chérifs, l'usage a prévalu au Maroc de les appeler *maulâya*, qui dans le langage vulgaire est devenu *moûlaye* et on applique maintenant ce titre indifféremment à tous les saints : Moûlaye Idris, Moûlaye 'Abdesselâm ben Mechich, Moûlaye Et-T'ayyeb, etc... Cet usage s'est établi dans le Maroc et, çà et là, dans la province d'Oran ; dans le Sahara, il s'étend au Touat tout entier[1] ; il n'existe pas ou n'existe qu'à titre d'acception dans le restant de l'Afrique du Nord. La forme *moûlânâ*, notre maître, est moins populaire et, quoique plus respectueuse peut-être que *moûlaye*, n'est pas comme celle-ci spécialement affectée aux saints : on l'emploie en parlant à Dieu ou au sultan, ou même à un personnage très considérable[2]. *Moûlaye* ne trouve pas non plus son équivalent au féminin : ce titre n'est décerné à aucune sainte[3]. Ajoutons que *Moûlaye* est quelquefois un nom propre, comme du reste *Cherif*, *Merâbet*, *Lâlla* et la plupart de ces titres honorifiques[4].

du texte arabe). Cf. Mouliéras, *Maroc inconnu*, I, p. 161, n. 1. D'ailleurs, il paraît probable que cette forme *Melouiyya* recouvre, en l'expliquant aux yeux des indigènes, l'ancien nom de cette rivière, soit *Malucha*, soit *Malva*, au sujet duquel on a tant discuté.

1) P. ex. Moûlaye Guendoûz entre Fort Mac-Mahon et le Tin Erkouk (orthographe officielle). Voy. de La Mart. et Lac., *Doc.*, IV, 174-175, avec une grav. intéressante.

2) Rohlfs, *Meine erste Aufenthalt in Marokko*, p. 166 n., dit que *moûlânâ* ne s'adresse qu'à Dieu et au Prophète et que *seyyidna* est réservé au sultan : c'est une double erreur. Cf. Goldziher, *Muh. St.*, I, p. 264.

3) On n'a dans les historiens du Maghrib que de très rares exemples de l'expression honorifique *El-Maulât* pour une femme : Ibn Khaldoûn mentionne un certain « Ziguen ibn el-Moulat Tamimount » (*Histoire des Berbères*, trad. de Slane, IV, 137).

4) Tous ces noms figurent au *Vocabulaire officiel*. — Un nom fort curieux est *Maulahoum*, مولاهم « leur maître » : on le trouve dans Ez-Zerkachi, *Chronique*, trad. Fagnan, p. 81, 95, 96, 124 et p. 45, 52, 54 et 68 du texte de Tunis. Il figure au *Vocabulaire*, où l'on trouve encore *Lâllahoum*, c'est-à-dire « leur maîtresse ». Il y a encore à Alger une rue Lallahoum qui a vraisemblablement pris son nom d'une mosquée jadis dédiée à quelque pieuse femme de ce nom.

Le mot سيد, *seyyid*, « seigneur » est celui dont l'emploi est le plus général pour désigner un saint : *sidi* (pour *seyyidi*) *'Abdelqâder el-Djilâni*. L'expression *sidi* s'adresse du reste à toute personne que l'on respecte. *Sidnâ*, notre seigneur, est plus respectueux encore, mais c'est une erreur de croire que, dans le langage, il ne s'adresse qu'à Dieu; on l'applique très bien à un personnage considérable et on l'emploie même dans le langage courant en s'adressant à tout personnage honorable. On donne souvent, en Algérie, du *sidi* à tous ceux qui s'appellent *Moh'ammed*, par vénération pour le nom du Prophète et quelle que soit leur condition, même si ce sont des enfants[1]. Pour la même raison, on dit plutôt au Maroc, *Sidi Moh'ammed*, lorsqu'il s'agit d'un sultan, qui porte ce nom révéré, que *Moûlaye Moh'ammed*[2], mais on trouve souvent l'expression المولى محمد *el-moûlâ Moh'ammed*, ce qualificatif étant en Occident le monopole des chérifs[3]. L'expression *si*[4], abréviation de *sidi*, est réservée aux lettrés, que l'on appelle aussi généralement au Maroc *faqîh*, juris-

Cf. A. Devoulx, *Edifices religieux de l'anc. Alger*, in *Rev. afr.*, VIIIe ann., n° 45, mai 1864, p. 199. Il faudrait rapprocher de ces noms le nom de Yaghmorâsen, le premier souverain de la dynastie de Tlemcen, s'il était exact qu'il dût se traduire, comme on l'a prétendu, par فحلهم, « leur étalon », c'est-à-dire « le plus noble d'entre eux, leur chef ». Voy. *infrà*, p. 51, n. 5.

1) Dans ce dernier cas, nous fait remarquer M. Mouliéras, il faut tenir compte que ce *sidi* est un mot de bon augure, une sorte de souhait fait à l'enfant de devenir un grand personnage. En ce sens, on dit souvent *sidi* à un enfant, quel que soit d'ailleurs son prénom.

2) Cf. Élie de la Primaudaie, *Les villes maritimes du Maroc*, in *Rev. afr.*, XVIe ann., n° 93, mai-juin 1873, p. 209, n. 3.

3) Par exemple, *Kitâb el-Istiqçâ*, IV, p. 92, l. 12 : لما فرغ امير المؤمنين المولى محمد رحمه الله من امر الخ, « lorsque le commandeur des croyants, le seigneur (moûlâ) Moh'ammed eut fini de s'occuper de l'affaire, etc... » Ce n'est pas un exemple isolé ; on pourrait en trouver bien d'autres.

4) Au Maroc, elle devient simplement : *s*. Ex. : نوض ا س, *noudh a s*, levez-vous, Monsieur (Mouliéras, *Maroc inconnu*, I, p. 71). En Algérie on dit très bien, dans beaucoup de tribus : *A si Moh'*, pour *iâ Sî Moh'ammed*. L'abréviation au vocatif est un fait bien connu dans toutes les langues.

consulte : le rêve de mes élèves de la Médersa de Tlemcen était d'être salué d'un *Iâ l-Feqîh* (ô juriste), en passant dans la rue.

Chez les abâdhites, le titre de عمّي, *'ammi*, c'est-à-dire « mon oncle », est le plus souvent donné aux saints[1]. Il était sans doute jadis plus général chez les Berbères puisqu'on retrouve des traces de cet usage en plein pays sonnite, par exemple 'Ammi-Moûsâ, aujourd'hui chef-lieu d'une commune mixte du département d'Oran[2]. Le pieux El-'Ayâchi, lorsqu'il passa à Ouargla où les abâdhites formaient un parti important, fut scandalisé de voir cette appellation donnée aux chikhs ou professeurs[3], car *'ammi* se dit des vivants aussi bien que des morts. — On a des exemples du mot *aboûna*, « notre père », donné à des personnages vénérés pour leur piété[4]. Du reste *boûia*, « mon père », en arabe vulgaire, est une appellation respectueuse : à Tlemcen on dit *boua* ou *ba*[5], mon père, ce qui rappelle la forme *bah*, signalée par M. de Landberg comme s'ajoutant toujours, dans l'Arabie méridionale, au nom d'une personne d'un certain âge[6]. Le mot *bâbâ* a souvent été employé dans un sens analogue :

1) Voy. de Calassanti-Motylinski, *Djebel Nefousa*, passim (consult. l'index). Cf. René Basset, *Sanctuaires du Djebel Nefousa*, in *Journ. asiat.*, mai-juin 1899, p. 434 ; et *id.*, juillet-août 1899, pp. 102, 103, 113.

2) Il faut considérer cependant que ce pays a jadis été dans la sphère d'influence des Rostemides de Tiaret qui étaient des abâdhites. Il est remarquable que les indigènes de la province d'Oran ne prononcent pas volontiers le nom de 'Ammi-Moûsâ. Beaucoup affectent de dire plaisamment *'Ammek Moûsâ* (ton oncle Moûsâ, au lieu mon oncle Moûsâ). — En Kabylie, *'ammi* est un terme de politesse affectueuse. Cf. Mouliéras, *Légendes merveilleuses de la Gr. Kab.*, I, 236.

3) *Voyage d'El-Ayâchi*, trad. Berbrugger, p. 52. — L'appellation de *chîkh* est donnée aussi aux saints. Elle est dans ce sens usuelle en Égypte. Cf. Goldziher, *Aus dem mohammedanischen Heiligenkultus in Aegypten*, in *Globus*, 1897, Bd. LXXI, nº 15, p. 1a, n. 3, du t. à p. Elle est aussi très employée dans la hiérarchie des confréries religieuses.

4) Ez-Zerkachî, *Chronique*, trad. Fagnan, p. 51, 74 ; et p. 44, l. 9 d'en b. ; 28, l. 4, d'en b., du texte arabe édité à Tunis.

5) Prononcé avec une sorte d'a dannis, entre *a* et *o*. De même *moua* ou *ma*, ma mère. A Alger, les Maures trouvent *boûia* grossier et disait *bâbâia*, mon papa ; de même *imma*, maman.

6) Comte de Landberg, *Arabica*, V, p. 141, l. 1.

Bâbâ 'Aroûdj, le fameux corsaire ; Ah'med Bâbâ, le célèbre savant de Tombouctou et maint autre exemple[1]. Chez les abâdhites le mot *omm*, « mère », s'ajoute le plus souvent au nom d'une femme considérée[2].

En Algérie l'appellation la plus honorifique pour une femme est لالا ou لالة *lâlla*, « madame »[3], qui est appliquée à toutes les saintes. C'est sans nul doute un mot berbère[4], car il est tout à fait inusité en Orient, sauf dans les pays comme l'Égypte, où le berbère a pu avoir une influence ; on dit, en effet en Égypte *iâ lelli* et même *iâ lelelli*, pour dire : « ô ma maîtresse[5]. » On a voulu voir dans ce vocatif l'expression métaphorique *iâ leili*, يا ليلي, c'est-à-dire en arabe : « ô ma nuit ! » M. Goldziher nous écrit qu'il ne pense pas que cette explication soit bonne : il nous faut donc rapporter cette expression au berbère *lâlla*[6]. Ce dernier mot est du reste employé exactement dans toute l'aire des pays berbères ou sur lesquels le berbère a eu quelque action[7]. Dans la Grande-Kabylie, les femmes des marabouts ont

1) Cf., p. ex., *Nozhet el-H'âdi*, trad. Houdas, p. 283, 294.

2) Voy. de nombreux exemples dans R. Basset et de Calassanti-Motylinski, *op. laud.*

3) Voy. de nombreuses références in Dozy, *Supplément*, s. v.

4) On le trouve dans les textes kabyles de Moulièras, *Légendes merveilleuses de la Grande-Kabylie*, 1re part., p. 148, n. 171, et dans les textes d'Ouargla recueillis par R. Basset, *Étude sur la Zenatia du Mzab, de Ouargla et de l'Oued-Rir'*, p. 151, mais avec le sens de « mère » seulement, comme *omm* en arabe vulgaire.

5) Goldziher, *Jugend- und Strassenpoesie in Kairo*, in *Z. D. M. G.*, XXXIII Bd., 1879, p. 618 seq. Ces expressions, dit l'auteur, sont très fréquentes dans les chansons populaires avec le sens de « mein Liebchen ».

6) On se sert souvent aussi dans les idiomes algériens du mot *lâlla* pour désigner sa maîtresse. P. ex. dans une chanson très connue d'Alger : يا لالة بهواك بت نخمم • سلت في الحانوت والمتعلم « O ma maîtresse, ta pensée m'a occupé toute la nuit ; j'ai abandonné mon magasin et mon apprenti. »

7) M. Goldziher nous signale un passage de Nachtigall, *Sahara und Sudan*, II, p. 610, où il est dit que les dames, à la cour du roi des Baguirmis, reçoivent le titre de *lêla* (en état construit, *lêl*). L'influence de la langue berbère a pu s'étendre jusque-là, car il semble bien qu'il s'agisse du même mot.

le titre de *lâlla*; mais si, comme cela est très fréquent, un marabout épouse une Kabyle, on refuse obstinément à celle-ci ce qualificatif, réservé aux femmes de la caste[1]. Il est curieux de voir ces marabouts qui prétendent à une origine arabe vouloir monopoliser pour leurs femmes un nom berbère comme *lâlla*. Un certain nombre de femmes pieuses cependant, arrivées à un certain degré de sainteté, reçoivent de la voix populaire ce titre envié. Mais le titre que les Kabyles donnent le plus souvent à leurs maraboutes est celui de *imma*, auquel du reste on joint souvent celui de *lâlla*, par exemple, Lâlla Imma Tifellout, près de Blida. Le véritable nom à donner aux saintes est celui de *seyyida*, en langage courant *sîda*[2] : c'est le seul qui soit employé par les lettrés et on n'en trouve pas d'autre dans les dictionnaires biographiques du Maghrib; c'est aussi celui qui est communément employé en Orient. Au Maghrib comme en Orient on emploie aussi *setti*, سِتّ ou سِتّي, qui signifie « madame » : la sainte la plus renommée de Tlemcen est Lâlla Setti, deux mots, l'un, berbère, l'autre probablement arabe, qui ont la même signification[3]; il y avait jadis à Alger une mosquée de Setti Meryem[4].

Le mot *lâlla* trouve un homologue dans le mot *dâdda*. En chaouia, ce mot a le sens de « père » ; en chelh'a, celui d'« oncle ». Dans le Djurdjura *dâdda* signifie « aîné » et par conséquent « respectable »[5], c'est une sorte de titre ayant

1) Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, II, p. 81.

2) Il y avait jadis à Alger une mosquée dite *Djâma' es-Sîda*, qui fut démolie dès les premiers temps de notre occupation. Voy. Devoulx, *Édifices religieux de l'ancien Alger*, in *Rev. afr.*, XI[e] ann., n° 66, nov. 1867, p. 449 seq.

3) Toutefois nous devons faire remarquer que le mot « Setti » est un nom propre fort répandu : beaucoup de femmes s'appellent « Setti » et il est probable qu'il faut ici le considérer comme un nom propre féminin. *Setti* nous paraît être simplement une contraction de l'arabe *seyyidati*.

4) Mosquée *Setti Meryem* appelée aussi « mosquée de Ben Negro » près de l'ancienne porte du Ruisseau. Cf. Devoulx, *Édifices religieux de l'ancien Alger*, in *Rev. afr.*, VIII[e] ann., n° 43, janv. 1864, p. 29-30.

5) René Basset, *Notes de lexicographie berbère*, 1885, Paris, p. 78, et Mou-

un caractère de respectueuse familiarité. Il paraît y avoir peu d'exemples de marabouts qui aient gardé l'appellation de dâdda : on peut au moins citer Dâdda Yoûb, c'est-à-dire « père Job » ou plutôt : « seigneur Job » qui guérit jadis un personnage d'Oran atteint de la lèpre, au moyen d'eaux thermales situées à 3 kilomètres de cette ville[1]. Depuis ce miracle ces eaux eurent une grande vogue, non seulement près des indigènes, mais aussi près des Espagnols lors de leur domination : le cardinal Ximénès et la princesse Jeanne, fille d'Isabelle, en firent usage, d'où leur nom actuel de Bains de la Reine[2]. Quant à Dâdda Yoûb, on l'appelle le plus souvent Sidi Dâdda Yoûb[3],

lières, *Lég. merveilleuses de la G. Kab.*, fasc. V, p. 466, n. 7. Le féminin de *dâdda* est *nenna*, *ibid.*, IVe fasc., p. 338, n. *a*, et cette forme est employée à Tlemcen dans le sens de *lâlla*. L'ouvrage précité de M. Moulièras fait partie des publications de l'École supérieure des Lettres d'Alger : c'est le plus important recueil de textes kabyles qui existe. — A Oran le mot *dâdda* est employé pour désigner une mère nourricière, principalement si elle est négresse. — Ajoutons que le mot *dâdda* figure comme prénom féminin dans le *Vocabulaire destiné à fixer la transcription des noms arabes en français*, Alger, 1891, qui a servi de base au mémoire posthume de Socin, *Die arabischen Eigennamen in Algier*, in *Z. D. M. G*, 1899, LIII Bd, 471-500; nous avons un exemple d'un individu dont le nom patronymique est Khali Dada (d'après l'orthographe officielle).

1) La tradition rapporte que ce fait se passait au temps des Beni-Ziyân ou 'Abdelouâdites de Tlemcen. Or Ibn Khaldoûn nous apprend que Yaghmorâsen, fondateur de cette dynastie, et son fils 'Otsmân portaient le titre de Dâdda et il ajoute : « Dans leur langage, le mot *Dâdda* est considéré comme l'appellation respectueuse par excellence » (*Hist. des Berbères*, trad. de Slane, III, p. 369).

2) Fey, *Histoire d'Oran*, Oran, 1858, p. 207. Livre consciencieux et remarquable pour l'époque. L'auteur ne connaissait Dâdda Yoûb que par la tradition indigène, qui s'est conservée de nos jours. Nous même ne connaissons pas de source écrite à ce sujet.

3) Les Européens, Fey (*loc. cit.*), Bailly, in *Oran et l'Algérie*, 2 vol., Oran, 1888, II, p. 243, et d'autres encore l'appellent Sidi Dédéiop! Piesse, *Algérie et Tunisie*, 1893, p. 125, l'appelle Sidi Dédéioub ; M. Moulièras lui a restitué son véritable nom de Dâdda Yoûb (*Hagiologie magribine*, in *Bull. Soc. géog. et arch.*, année 1899, fasc. LXXX, p. 374-376.) L'ouvrage précité de Piesse, qui fait partie de la collection des Guides Joanne, est un compendium précieux. Malheureusement la maison Hachette, dans les éditions successives qu'elle en donne, supprime tout ce qu'il y a de renseignements intéressants au point de vue scientifique pour y ajouter des renseignements sur le prix des hôtels ou la

par un redoublement analogue à celui de Lâlla Imma[1].

Si les saints ont, comme on le voit, au Maghrib, différents titres honorifiques spéciaux, en revanche ils n'ont pas de signes distinctifs extérieurs. Ils portent bien tel ou tel chapelet, mais c'est surtout en tant que membres d'une confrérie religieuse. Il y a d'ailleurs des marabouts de toute catégorie : depuis le solitaire pouilleux et le *derouich*[2] sordide jusqu'au marabout princier comme le chérif d'Ouazzân, il y a une infinité de degrés : le vêtement est indifférent. Des marabouts puissants, comme Sîdî ben Dâwoûd, de Boû-l-Dja'd, dont nous avons parlé plus haut, ont, à l'instar du sultan, adopté comme insigne le parasol, *mz'alla*, en arabe vulgaire *dhellila*[3], tenu derrière eux par un serviteur[4]. Avant la dynastie des chérifs actuels[5] les Fat'imites avaient déjà,

correspondance des omnibus avec les trains, ce qui intéresse davantage les voyageurs de commerce; mais les touristes instruits ne peuvent qu'y perdre.

1) Il y a à Alger une qoubba de *Ouali Dâda* qui a été démolie. Les restes du saint ont été transportés près du mausolée de Sîdî 'Abderrah'man ets-Tsa'âlbî. Il ne semble pas toutefois qu'il y ait lieu de citer ici le nom de cet ouâli, qui était, paraît-il, un Turc; son nom, dans les anciens actes, est écrit دادة et semble être turc. Le mot ولي, inusité ici comme appellation honorifique jointe au nom d'un saint, corrobore cette interprétation. De La Mart. et Lac., *Documents*, II, p. 578, mentionnent une tribu des *Ouled Dada*, mais, les auteurs n'ayant suivi aucun système ferme de transcription, nous ne sommes pas certain non plus ici qu'il s'agisse du même mot *dâda*.

2) Le *derouich* est un moine mendiant; le plus souvent il est considéré comme un *medjdzoûb* : il désigne parfois, surtout en Orient, les membres d'une secte religieuse. Le mot *faqîr* a les mêmes significations que *derouich*.

3) Le mot *mz'alla* (prononcé *mdholla*) désigne en Algérie le chapeau de paille à ailes démesurées que les indigènes portent pendant l'été. « Dans le Nord-Ouest africain, cinq tribus ont la réputation de fabriquer artistement ce haut-de-forme islamique : 1° les Beni Oughlis, de l'Oued Aqbou (près de Bougie); 2° les Oulh'aça, du cercle de Nemours; 3° les Beqqouya, du Rîf; 4° les Denil des Djebâla; 5° les Zenâga du Soûs » (Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 509). Le mot *dhellila* signifie seul parasol en arabe vulgaire.

4) De Foucauld, *Reconnaissance*, p. 51.

5) D'après Cherbonneau, in *Rev. afr.*, XII° ann., p. 476, n. 13 (voy. *infra*), au Maroc le fonctionnaire qui porte le parasol de l'empereur s'appellerait *qâïd es-soudaia*, قائد السوداية. On trouvera dans le *Nozhet el-Hâdi*, éd. Houdas, p. 198-200, d'intéressants détails sur l'introduction du parasol au Maroc par les

dans l'Afrique mineure, adopté le parasol, qui, d'après Ibn H'ammâd, les distinguait alors de tous les autres rois[1]. Suivant Trumelet, une ombrelle à fond blanc à ramages, sortant des fabriques de Saint-Flour, est arborée au sommet du dais qui marque la place où se trouve la tête du marabout Sidi Makhloûf, lequel a son sanctuaire à l'endroit du même nom près de Laghouat : une légende moderne se rattache à cet ornement inattendu[2].

*
* *

Parmi les différents titres dont nous avons examiné la signification nous avons omis le plus envié de tous peut-être, celui de *chérif*. Est chérif quiconque descend du Prophète par sa fille Fât'imat ez-Zahrâ ou, pour parler le langage courant, Fât'mat ez-Zohra. Les chérifs les plus nobles du Maroc et les plus populaires sont les descendants d'Idrîs, appelés vulgairement *Drîsiyyîn*[3] : Idrîs était fils de 'Abdallah el-Kâmil, fils de H'asan II, fils de H'asan es-Sibt, c'est-à-dire petit-fils du Prophète par sa fille Fât'ima[4]. La maison d'Ouazzân se

chérifs sa'diens, comme insigne de la puissance royale et sur la façon dont il était porté dans les cérémonies officielles (p. 198, l. 17, au lieu de « turban », lisez « nuage », conformément au texte, p. 117, l. 3 d'en b.). On verra par ce dernier passage que l'auteur arabe emploie indifféremment les formes ظلل et ظلة.

1) Voy. à ce sujet un passage intéressant in Cherbonneau, *Documents inédits sur Obeïd Allah, fondateur de la dynastie fatimite, extraits de la Chronique d'Ibn H'ammad*, in *Rev. afr.*, XII[e] ann., n° 72, nov. 1868, p. 471-472.

2) Trumelet, *Notes pour servir à l'histoire de l'insurrection dans le Sud de la province d'Alger en 1864*, *ibidem*, XXI[e] ann., n° 121, janv.-févr. 1877, p. 7.

3) Ce sont les plus vénérés par la foule au Maroc. Cf. de La Mart. et Lac., *Documents*, I, p. 361-367 ; Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, 462 ; contrà voy. Erckmann, *Le Maroc moderne*, Paris, 1885, p. 83. Mais ce dernier ouvrage, quoique clair et précis, manque d'autorité. — En Orient, les chérifs sont désignés par le titre de *seyyîd*; ce terme se trouve aussi dans ce sens chez les auteurs occidentaux. Cf. *Nozhet el-H'âdi*, trad. Houdas, p. 18, p. 485... — Burton, cité par Dozy, *Supplément*, s. v. سيد, dit que *seyyîd* et *chérif* ne sont pas synonymes et que le premier désigne les descendants de H'oseïn et le second ceux de H'asan.

4) La noblesse h'oseïnienne est plus considérée que la noblesse h'asanienne :

rattache directement à la lignée d'Idris. Quant aux chérifs actuels, ils prétendent descendre aussi de H'asan es-Sibt par Moh'ammed en-Nefs ez-Zakiyya, prétendu fils de 'Abdallah el-Kâmil précité; mais on admet généralement qu'après Moh'ammed en-Nefs ez-Zakiyya, leur arbre généalogique présente une lacune. Un de leurs aïeux, El-H'asan ben Q'âsim, vint jadis de Ianboû', ville du Yémen, où les 'Alides étaient nombreux. Cet El-H'asan est l'ancêtre commun de Moh'ammed el-Qâim bi-amr Allah, fondateur de la dynastie des chérifs Sa'diens et de Moûlaye Moh'ammed ben Ech-Cherif ben 'Alî (ce dernier 'Alî est le Moûlaye 'Alî enterré au Tafilelt), fondateur de la dynastie des chérifs actuellement régnant au Maroc[1] ou Filâliens.

A côté de cette noblesse, il y en a encore d'autres : les descendants d'Aboû Bekr eç-Çiddîq, ceux de 'Omar ben el-Khet't'âb, par exemple, sont presque aussi considérés que les autres. L'ancêtre des Oulâd Sîdî Chîkh descend du khalife Aboû Bekr[2] et Sî Ben Dâwoûd, l'ancêtre des mara-

aussi est-il important de distinguer; malheureusement la plupart des auteurs qui ont écrit sur le Maroc semblent avoir confondu H'asan et H'oséïne. C'est ainsi que Beaumier, dans sa traduction du *Qart'âs*, fait descendre Idris de H'asan (p. 7, p. 11.....). M. Rinn, *Marabouts et Khouan*, p. 374, tombe dans la même erreur et la note 1 de la même page n'est pas fort claire. MM. Depont et Coppolani, lorsqu'il s'agit d'un des deux fils de 'Alî, écrivent *Hassain*, par ex. p. 277 (voy. l'erratum) en sorte qu'on ne sait plus à qui l'on a affaire ; p. 127, on lit : « 'Abdallah el-Kâmil ben Moh'ammed ben H'océïne » : il faut lire ici « Hasan ». Cependant le texte du *Qart'as* (éd. de Fez, cahier 1, p. 7) écrit bien H'asan, en ce qui concerne la filiation d'Idris. Du reste M. de Slane (trad. d'El-Bekri, p. 268; trad. de Ibn Khaldoûn, II, p. 559) écrit H'asan.

1) Voy. Ez-Ziâni, *Et-Tordjeman*, éd. Houdas, et El-Oufrâni, *Nozhat el-H'âdi*, éd. Houdas également. Ce dernier ouvrage est capital pour l'étude des origines des chérifs. De La Mart. et Lac., *Documents*, disent que les chérifs régnant se nomment '*Alaouiyyîn* parce qu'ils descendent de Moûlaye 'Alî précité. Il est possible que cette explication ait cours au Maroc. Mais dans les livres et par conséquent près des lettrés le mot '*alaouî* est employé aussi bien pour les Sa'diens (cf. le passage cité plus haut, p. 31, n. 2). Or les Sa'diens étaient une branche collatérale à celle de Moûlaye 'Alî; ce mot de '*alaouî* désigne donc un descendant de 'Alî ben Abî T'âlib.

2) De La Mart. et Lac., *Documents*, II, p. 756.

bouts de Bou-l-Dja'd au Tâdla, descend, dit-on, de 'Omar [1].

Naturellement les innombrables marabouts que fit éclore le grand mouvement de renaissance religieuse du XVIe siècle dont nous avons déjà parlé se fabriquèrent presque tous des généalogies et jusqu'à nos jours la manie du chérifat n'a cessé de sévir dans l'Afrique du Nord, parmi les lettrés. Dès qu'un Kabyle sait épeler quelques versets du Qoran il est aussitôt convaincu qu'il descend de la noble fille du Prophète ; je n'ai jamais tant ennuyé mes élèves de la Médersa de Tlemcen que quand je parlais des Berbères africains et que j'ajoutais qu'à mon avis tous mes auditeurs étaient berbères. Le plus avancé d'entre eux, un certain 'Abdel'azîz ez-Zenâgui, était surtout désolé quand je lui assurais qu'il n'était pas chérif et que son nom ethnique d'Ez-Zenâgui n'était pas du tout favorable à cette hypothèse d'ailleurs invraisemblable.

Pour en revenir aux prétendus chérifs qui ont inondé le Maghrib depuis tantôt trois siècles, disons que ces apôtres de l'Islâm ont presque toujours transmis leur nom à la tribu qu'ils venaient évangéliser. C'est là une des raisons qui donnent à l'histoire de l'Afrique Mineure après le XVIe siècle un caractère si différent de celui qu'elle a au Moyen-Age. Non seulement le pouvoir politique prend une forme différente au Maroc, mais tous les faits sociaux se ressentent du maraboutisme : de nouveaux groupements de populations se forment sous l'influence de la mission musulmane et la plupart des tribus changent de nom : elles se rattachent à un marabout dont elles s'attribuent la filiation et ainsi naissent les tribus de *chorfa* (pluriel de *cherîf*)[2]. On les reconnaît à ce qu'elles s'appellent *Ouldd Sîdi Flân*, « les fils de Monseigneur

1) De Foucauld, *Reconnaissance*, p. 53.

2) On peut consulter à ce sujet, mais avec les plus grandes précautions, suivant nous : Arnaud, *Les tribus chorfa* (trad. d'un opuscule indigène), in *Rev. afr.*, XVIIe ann., n° 99, mai-juin, p. 288 seq. ; et Féraud, *Les chorfa du Maroc*, in *Rev. afr.*, XXIe ann., n° 124, juillet-août 1877, p. 299 seq. et n° 125, sept.-oct. 1877, p. 380 seq.

Un Tel ». Citons au hasard et comme exemples : Oulâd Sîdî Tîlî (au N. de Gafsa), Oulâd Sîdî Brahîm Boû Bekr (Medjâna), Oulâd Sîdî Ah'med el-Kebîr (Blida), Oulâd Sîdî 'Alî Boû Cha'ib (Remchi), Oulâd Sîdî Chîkh (Sud Oranais), Oulâd Sîdî Mh'ammed [1] bou Ah'med (Dhahra marocaine), Oulâd Sîdî Hawwârî (Ouad Zîz), Oulâd Sîdî 'Âmer (Ouad Drâ), etc... Chez les Touâreg, les tribus maraboutiques ne se distinguent pas par une appellation particulière [2] : nous avons déjà vu que le maraboutisme avait à peine marqué son empreinte sur ces Berbères nomades. L'appellation d'*Oulâd Sîdî* *** est souvent restreinte à une fraction de tribu, ou même à un seul douar ou village. Dans ce dernier cas le groupe maraboutique prend simplement le nom de *Chorfa*. Pourtant certains groupes de la valeur d'une tribu portent également ce nom, par exemple les Chorfa des environs d'Aïn-Sefra (Sud Oranais), les Chorfa de la commune mixte de Benî-Mansour, les Chorfa près de Saint-Denis-du-Sig, etc... [3].

Les tribus qui n'ont pas pu se rattacher à un chérif réputé

1) « Mh'ammed », que l'administration algérienne a souvent écrit, on ne sait pourquoi, « M'hammed », est une altération de « Moh'ammed » conformément aux lois de la phonétique des dialectes maghribins. Les lettrés, choqués de cette forme inconnue à la grammaire arabe, l'écrivent *Mahammed* et, dans les actes on trouve à chaque instant محمد بالفتح. Le *Vocabulaire officiel* cité plus haut écrit également et à tort suivant nous : *Mah'ammed*. Ce n'est pas ici le lieu de critiquer ce document, mais nous devons faire remarquer que Socin, à notre avis, lui a encore accordé trop de confiance ; il n'y faut voir qu'un travail d'ordre purement administratif et dénué de toute prétention scientifique ; il est clair en effet que ses auteurs, pas plus que ceux qui ont préparé et appliqué la loi sur l'état-civil indigène, n'avaient aucune notion de ce que peut être l'onomastique arabe et berbère. — Le nom de Mh'ammed est très usité en Algérie. Dans nombre de familles, en Kabylie surtout, on appelle, par exemple, l'aîné des fils Moh'ammed et le puîné Mh'ammed, en sorte qu'une oreille peu exercée les confond facilement.

2) Deporter, *Extrême Sud*, p. 351 ; Duveyrier, *Touareg du Nord*, p. 319.

3) Voir d'autres exemples de grandes familles maraboutiques *in* De La Mart. et Lac., *Documents*, II, 382 *sq*. Ces exemples sont à ajouter à ceux que nous avons donnés plus haut (t. XL, p. 355). Au sujet des chérifs des Benî-Zerouâl dont nous avons déjà parlé (t. XL, p. 351), cf. *Nozhet el-H'âdî*, trad. Houdas, p. 485.

authentique ont pris leur nom d'un marabout quelconque, dont l'origine, toujours noble suivant les habitants, est néanmoins obscure. Souvent elles ont cherché à se rattacher à des marabouts dont le nom présentait avec le leur quelque analogie; les Mekhâlif, près de Laghouat, se rattachent à Sidi Makhloûf, un saint du xvie siècle; les Beni-Menâçer à un Sidi Mançoûr, les Douâouida à un Sidi Dâwoûd [1]. Les tribus qui n'ont pas adopté pour nom celui d'un marabout de la grande époque sont devenues l'exception. Et chaque fois que vous vous informez de cet ancêtre, on vous répond invariablement qu'il est venu de la Sâguiat el-H'amrâ [2]. Le grand mouvement maraboutique, du reste, paraît s'être prolongé presque jusqu'à nos jours et on peut bien distinguer, dans nombre de cas, les saints qui appartiennent à ce mouvement de ceux qui sont plus anciens et qui sont relativement délaissés, alors même qu'ils ont laissé leur nom à la tribu: ainsi dans les Oulad Ouriâch, Sidi T'ahar, marabout relativement récent (xviie siècle), a presque supplanté l'ancêtre éponyme de la tribu: sa qoubba, grande, bien blanchie, témoigne qu'il a maintenant plus de notoriété que l'antique Sidi Ouriâch, dont le petit mausolée existe cependant encore. Sa postérité a toute l'influence, tandis que les descendants de Sidi Ouriâch [3] ont perdu leur crédit d'autrefois.

Enfin, des tribus qu'aucun signe extérieur ne semblerait autoriser à se prétendre de descendance chérifienne veulent néanmoins avoir dans les veines du sang de leur Prophète.

1) R. Basset, *Notes de Lexicographie berbère*, IIe sér., Paris, 1885, p. 5, n. 1.

2) Cependant il ne faudrait pas croire que tous les marabouts viennent de l'Ouest : un certain nombre viennent, suivant la légende, de l'Orient. Mais c'est souvent un signe qu'ils n'appartiennent pas au maraboutisme du xvie siècle et qu'ils sont probablement antérieurs à cette époque.

3) Il avait encore des descendants en 1851. Cf. Mac-Carthy, *Notice historique sur les Ouled Ouriéche*, in *Rev. de l'Or., de l'Alg. et des Col.*, t. IX. Nous citons d'après Playfair, *Bibliography of Algeria*, car nous n'avons sous les yeux que l'extrait du travail de Mac-Carthy fait par Canal. *Monographie de l'arrondissement de Tlemcen* in *Bull. Soc. géog. Oran*, XIIIe ann., t. X, fasc. XLIX, janv.-mars 1890, p. 64-66. M. Canal apparaît dans ses nombreuses monographies comme un bon vulgarisateur. Il ne cite pas assez ses sources.

Lorsqu'on leur objecte qu'il est bien singulier qu'une tribu de langue et de coutumes absolument berbères soit descendue de Qoréich, elles répondent que leur ancêtre était bien de la noble tribu, mais que depuis, environnée de Berbères, sa postérité a pris les mœurs de ceux-ci. Les Aïts 'Aṭṭa, une des plus puissantes tribus des Berâber du Maroc, soutiennent énergiquement leur descendance qoréichite [1]. Les Aïts Segherouchchen du sud sont appelés aussi Oulâd Moûlaye 'Ali ben 'Âmer, parce qu'ils prétendent descendre de Mahomet par l'intermédiaire de ce chérif [2] : ils ne sont cependant qu'une portion de la grande tribu des Aïts Segherouchchen, une des plus foncièrement berbères qu'il y ait dans le pays des Berâber, au cœur des montagnes du Maroc [3].

Ce serait à croire que tout Qoréich émigra jadis dans l'Afrique si l'on ne savait, de reste, ce que valent la plupart de ces généalogies. Chaque fois que l'on a fait une enquête approfondie sur l'origine d'un marabout et que l'on a pu avoir des éléments d'appréciation, on a trouvé sa filiation apocryphe [4]. MM. Hanoteau et Letourneux, dans leur admirable

1) Harris, *Tafilet*, p. 142-143, 145.

2) De Foucault, *Reconnaissance*, p. 383. Sur ces Aïts Segherouchchen qu'on orthographie à tort Aït Tserrouchen et dont nous rectifions le nom d'après M. Mouliéras, voy. De La Mart. et Lac., *Documents*, II, p. 380-381.

3) Toutes ces prétentions nobiliaires ont été favorisées et en quelque sorte légitimées par un h'adîts analogue, pour son authenticité et sa portée, à celui que nous avons cité plus haut à propos de la ville de Fas (t. XL, p. 364, n. 2). Voy. ce h'adîts dans le *Nozhet el-H'âdi*, éd. Houdas, p. 485 de la trad. et p. ٢٩٢ du texte : Fâṭima, la fille du Prophète, aurait dit dans les circonstances curieuses que relate l'auteur arabe : « Mon père, l'Envoyé de Dieu, m'a dit : « Chaque prophète a eu ses apôtres, les miens dans l'avenir ce seront les Berbères. On massacrera El-H'asan et El-H'oseïn ; leurs enfants s'enfuiront au « Maghrib et les Berbères seuls leur donneront asile. » (وقالت قال لي والدي رسول الله صلعم لكل نبي حواري وحواري ذريتي البربر سيقتل الحسن والحسين ويفر اولادهما الى المغرب فلا يؤويهما الا البربر)

4) Voy. au sujet des fausses généalogies que se donnaient les marabouts de la plaine de Gheris, dont nous avons déjà parlé dans une note comme étant particulièrement fertile en santons : Guin, *De la suppression du manuscrit*

livre, ont donné le résultat de quelques-unes de ces enquêtes sur les Chorfa si nombreux et si curieusement constitués en castes sociales dans la Grande-Kabylie : ils ont établi que tels chérifs descendaient d'un derviche arabe échoué dans le pays depuis un siècle environ, tels autres d'un Turc, tels autres encore d'un nègre ; d'autres enfin étaient tout simplement des Kabyles du pays devenus marabouts et se prétendant en même temps chérifs [1]. Le résultat serait le même si l'on examinait de près toutes les généalogies. Celles des saints les plus illustres ne sont point à l'abri de toute critique : Sidi 'Abdesselâm ben Mechich [2], le plus révéré de tous les saints du nord du Maroc, a des ancêtres portant des noms qui sentent peu la noblesse. Voici sa généalogie telle que la donne le *Kitâb el-Istiqçâ* du Slâoui [3] : 'Abdesselâm ben Mechich ben Abî Bekr ben 'Alî ben H'orma ben 'Isâ ben Sellâm ben Mezouâr ben H'aïdara, dont le vrai nom était 'Alî ben Moh'ammed ben Idrîs ben Idrîs ben 'Abdallah ben El-H'asan ben El-H'asan ben 'Alî ben Abî T'âlib. Deux noms détonent dans cette généalogie : ce sont deux noms berbères, *mechich* qui veut dire « chat » et *mezouar* qui veut dire « ancien ». De plus, le tombeau du grand-père de Sidi 'Abdesselâm existe toujours près de 'Aïn-H'adîd, dans les Beni-'Aroûs, où est aussi celui du grand saint ; mais là-bas il n'est appelé que Sidi Bou-Kîr, l'*homme au soufflet de forge* [4]. En ce qui con-

Anouâr el-Berdjîs,..., in *Rev. afr.*, XXXIe ann., n° 181, janv. 1887, p. 72 seq. M. Guin est un excellent arabisant ; il pourrait, s'il le voulait, mettre au jour les documents les plus intéressants sur la société indigène.

1) Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, II, p. 92-93.

2) Voy. sur ce saint Moulièras, *Maroc inconnu*, II, p. 159-171. Cf. Rinn, *Confréries*, p. 218-219. C'est à tort que cet auteur écrit '*Abdessellem* avec deux *l*, de même que M. Delphin, in *Bull. Soc. géog. et arch. Oran*, avril-juin 1889, p. 193 seq. Au reste l'orthographe de M. Rinn est changeante : ailleurs, p. ex. p. 375, il écrit « Abd-es-Selam ». « Sellâm » n'a pas du tout la même signification que « Selâm ». Voy. encore sur ce saint de La Mart. et Lac., *Documents*, I, 378-370.

3) Ap. Moulièras, *Maroc inconnu*, II, 175 et t. I, p. 210 du texte de l'*Istiqçâ*.

4) Moulièras, *loc. cit.* Le nom de Bakîr est fréquent chez les Mozabites actuels : il figure au *Vocabulaire officiel*.

cerne *mechich*, il ne semble pas y avoir de contestation possible sur une origine berbère; en ce qui concerne *mezouar*, un tel nom nous est inconnu en arabe, mais il a passé dans le langage maghribin avec le sens général de chef et un grand nombre d'acceptions spéciales[1]. On pourrait à la rigueur admettre qu'il fut le surnom berbère d'un descendant d'Idris et que ce surnom prévalut dans l'usage sur le nom, mais on s'expliquerait peu que les généalogistes l'eussent admis tel quel dans leur arbre. Cela est d'autant plus fâcheux qu'il se trouve justement à un point important de la chaîne. Quant à Boû-Kir, c'est un mot d'arabe vulgaire, à moins que ce ne soit une altération berbère d'Aboû Bekr. A quelque parti que l'on s'arrête dans ces diverses interprétations, il faut admettre : ou que les descendants d'Idris étaient tellement berbérisés qu'on leur donnait des noms berbères, ce qui est fort possible, ou que la généalogie ne mérite pas créance. Nous ne nous reconnaissons pas suffisamment éclairés pour décider : rappelons seulement que Sidi 'Abesselâm ben Mechich est un des ancêtres des chérifs d'Ouezzân, dont la noblesse est considérée comme supérieure à celle du souverain régnant.

Au reste le mot *marabout* n'est nullement synonyme de *chérif* et il y a nombre de marabouts sans prétentions généalogiques : ce ne sont pas ceux que le peuple vénère le moins, comme, par exemple, les descendants du marabout Sidi 'Allâl el-H'âdjdj el-Beqqâl[2], d'extraction roturière, mais plus vénéré que maint et maint descendant d'Idris; tels semblent être (sous réserves toutefois) les nombreux marabouts zénètes du Touât[3]; tels enfin apparaissent les innombrables santons dont les tombes se trouvent au bord de chaque sentier dans l'Afri-

1) Voy. Dozy, *in loc.*, auquel on peut ajouter la signification de « *chef de douar* », dans certaines régions de l'Algérie (Petite-Kabylie, Guergour).

2) Moulièras, op. *laud.*, II, p. 470, 753.

3) De La Mart. et Lac., *Documents*, IV, 335, 336, 341, 354, 356, 373, 375, 387... Cf. *ibid.*, p. 508. Sur les marabouts à mœurs berbères d'Insalah, les Ba-Djouda, dont nous venons d'abattre la puissance, cf. Le Châtelier, *Insalah*, in *Bull. Corr. afr.*, 1886, V-VI, p. 430.

que du Nord, dont on connaît tout juste le nom et qui sont peut-être les plus intéressants pour celui qui étudie le culte des saints.

A côté de ceux dont on sait à peine le nom, il y a ceux dont on ne le sait pas du tout : et nous ne parlons pas ici seulement de ces *mzâra* qui se trouvent un peu partout et qui consistent simplement en une petite *h'aouit'a* en pierres sèches[1] ; celles-ci sont censées recouvrir un saint dont le nom est le plus souvent ignoré, ce sont des lieux où, vraisemblablement, le culte se continue depuis l'antiquité la plus reculée ; si l'on demande le nom de celui qu'on honore à cet endroit, on vous répondra que c'est le marabout, *el-merâbet*, sans plus d'explications. Mais nous parlons de tombeaux ayant plus d'apparence et comportant soit une petite construction à ciel ouvert, soit une qoubba, encore qu'entre la plus modeste *h'aouit'a* formée des pierres qu'un fidèle a ramassées au bord du chemin et la *qoubba* éclatante de blancheur, il y ait toutes les transitions[2]. Les tombeaux en question sont généralement des constructions délabrées et souvent en ruines. En sortant de Tlemcen, près du chemin de Sidi-Boumédièn, à droite, se trouve un marabout (et nous prenons ce mot au sens vulgaire qu'il a maintenant en Algérie de « construction élevée sur la tombe d'un santon »), complètement ruiné et englobé aujourd'hui dans une propriété européenne. Les fidèles, surtout les femmes, qui se rendent en pèlerinage à Sidi-Bou-Médièn[3], ne manquent jamais de s'arrêter devant un instant : faute de

1) *H'aouit'a* = enceinte plus ou moins large, plus ou moins haute. Sur ces *mzâra*, voy. Jacquot, *De certaines poteries religieuses kabyles*, in *Rec. archéol. Const.*, 1895-1896, p. 109 et *id.* : *Les m'rahane, études sur certaines poteries d'un caractère religieux dans la Petite-Kabylie*, in *L'Anthrop.*, 1899, t. X, n° 1, janv.-févr., p. 46-53. M. Jacquot est un observateur curieux et d'esprit scientifique.

2) On peut voir toutes les formes de transition réunies dans le cimetière de Sidi Bou-Médiân à Tlemcen.

3) Voyez sur ce célèbre personnage, Bargès, *Vie du célèbre marabout Cidi Abou-Médiène*, Paris, 1884. Ouvrage de grande valeur, comme tous les travaux de l'abbé Bargès, sur Tlemcen et son histoire.

cette station, leur pèlerinage n'aurait pas de succès. Or, on n'a jamais pu nous dire le nom du saint qui a ce pouvoir et il semble que son nom soit à peu près oublié. C'est le cas du reste d'une foule de tombeaux de saints aussi bien à Tlemcen que dans tout le restant de l'Afrique du Nord, que l'on ne connaît que sous le nom d'*El-Merâbet*[1]. Dans son récent mémoire sur le culte des saints en Égypte, M. Goldziher a soigneusement étudié les saints anonymes ou ceux dont le nom et la légende sont plus ou moins tombés dans l'oubli et, même pour un domaine différent, nous n'avons que peu de chose à ajouter à cette savante dissertation[2]. A Alger, les marabouts anonymes situés auprès d'un chemin ou d'un sentier prennent le nom de *Sidi Çah'eb et'-T'riq*, c'est-à-dire « Monseigneur qui est au bord du chemin ». Il y en avait autrefois plusieurs dans la ville d'Alger qui étaient connus sous ce nom vague et même ainsi désignés dans les anciens actes : il y avait un Sidi Çâh'eb et'-T'riq, rue de la Grue, avant l'occupation française; il y en avait un autre dans l'emplacement actuel de la rue de l'État-Major, qui fut détruit en 1830; un troisième, rue de la Victoire, ne fut démoli par nous que beaucoup plus tard[3]. Mais l'appellation la plus répandue dans l'Afrique du Nord pour désigner un saint anonyme est Sidi l-Mokhfi (*makhfi*), c'est-à-dire Monseigneur le Caché, l'Inconnu. Interrogeant un jour des indigènes de Tlemcen sur un saint enseveli à côté de Sidi El-H'adj Mâ'ammer[4], nous

1) Hartmann a vu, près d'Alexandrie, un tombeau où est enseveli un santon qui n'est connu que sous le nom d'*El-Morâbit* (Hartmann, *Aus dem Religionsleben der Libyschen Wüste*, in *Arch. f. Rel.*, I. Bd, 3. H., p. 272).

2) Goldziher, *op. laud.* On trouve continuellement, dit le savant hongrois, dans la soigneuse description que nous a laissée 'Ali Bâchâ Mobârek des sanctuaires de l'Égypte, la mention suivante qui indique un saint anonyme : فيها ضريح لبعض الصالحين, c'est-à-dire : « En cet endroit se trouve le tombeau d'un certain saint » (p. 1a du t. 4 p.).

3) Devoulx, *Edif. rel. de l'anc. Alg.*, in *Rev. afr.*, XIII[e] année, n° 75, mai 1869, p. 196 ; XIV[e] année, n° 81, mars 1870, p. 179 ; même année, n° 81, mai 1870, p. 284.

4) Personnage qui, par ailleurs, nous est absolument inconnu. Son tombeau

ne pouvions parvenir à en avoir le nom, lorsqu'enfin un de nos interlocuteurs, pressé par nous, nous dit que c'était Sidi l-Mokhfi et nous prîmes soigneusement note du nom de ce pieux personnage. Nous avions déjà vu souvent des tombes des saints nommé Sidi l-Mokhfi et nous n'y avions pas attaché autrement d'importance. Un peu plus tard nous fûmes, à notre honte, surpris de lire dans l'ouvrage de Trumelet que cette appellation désignait un saint anonyme; lui-même avait été longtemps trompé par ce mot[1]. Vérification faite près des indigènes, il nous fut confirmé qu'on appelait ainsi tout saint au sujet de la personnalité duquel on n'avait aucun renseignement[2]. Les sanctuaires de Sidi l-Mokhfi, répandus d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord, sont sans doute le plus souvent des sanctuaires de marabouts dont le nom a été oublié, mais ne recouvrent-ils pas tout simplement, dans nombre de cas, des sanctuaires beaucoup plus antiques? l'attention des chercheurs doit être appelée sur ce point.

Ces saints sont évidemment comparables aux *sancti ignoti* du christianisme[3]; mais on ne saurait les comparer, comme le fait Trumelet, aux *dei ignoti* de la religion romaine. Qu'ils soient des marabouts musulmans dont le nom a disparu ou des survivances d'anciens cultes, ils n'ont rien de commun avec ces divinités abstraites que les Romains répugnaient à nommer et qui n'étaient connues que comme dieux protecteurs dans telle ou telle circonstance de la vie[4]. Le plus souvent d'ailleurs le saint dont le nom a disparu prend une nouvelle

se trouve dans la propriété d'un Espagnol entre la mosquée de Sidi Lah'sen et l'endroit dit *Qeççârîn*.

1) Trumelet, *Saints de l'Islâm*, p. 159-160.

2) Cpr. Sidi l-Gherib, *in* Trumelet, *op. laud.*, p. 231. Nombre d'auteurs ont été trompés par cette désignation : par exemple de La Mart. et Lac., *Documents*, IV, p. 308.

3) Cf. Goldziher, *Muh. St.*, p. 353, avec une référence intéressante.

4) Cpr. le célèbre verset des *Actes des Apôtres*, xvii, 23, où Paul rencontre un autel portant l'inscription : *Au dieu inconnu*.

dénomination, tirée de l'endroit ou il se trouve [1] : dans l'ancien cimetière de Sidi-Boumédièn, à Tlemcen, il y a une tombe de saint, où l'on vient en ziâra, et qui ne nous a été désignée que sous le nom de *Sidi Boû-Zemboûdja* [2], c'est-à-dire « Monseigneur de l'olivier » à cause de l'olivier sauvage et rabougri qui se trouve auprès et aux branches duquel flottent quelques ex-voto. Entre cet endroit et Tlemcen, il y a une autre tombe, enclavée dans une propriété, qu'on dit être la tombe de *Sidi-Boû-Zitoûna*, ce qui signifie aussi « Monseigneur de l'olivier » à cause d'un olivier qui est auprès. *Zitoûna* s'applique à l'olivier cultivé et *zemboûdja* à l'olivier sauvage. Il n'y a pas lieu, dans ces deux cas, de soupçonner des vestiges de dendrolâtrie. D'ailleurs un troisième exemple va nous montrer la transition entre le saint dont on sait le nom et celui qui n'est plus connu que par le nom d'un arbre : c'est celui de Sidi Aboû Sa'îd, le chérif h'asanide, qui d'après le *Bostân*, dictionnaire biographique des saints de Tlemcen, était surnommé *Boû-Zitoûna* parce qu'un olivier avait poussé sur son tombeau [3], près la porte dite actuellement du Nord. Le *Bostân* est du commencement du XVII[e] siècle. Or, en 1883, le tombeau et l'olivier existaient encore et le saint était connu [4] ; mais il est fort possible que, dans un siècle, il ne lui reste plus que le nom de *Sidi Boû-Zitoûna*.

Pour en revenir aux généalogies, dont nous nous sommes un instant éloignés, il faut rappeler que celles que se sont

1) Cf. Goldziher, *op. laud.*, II, 353, seq. et *Aus dem Heiligenkultus in Aegypten*, p. 16 du t. à p. (Ech-Chîkh Dhîf Allah).

2) Sur le mot *zemboûdj*, dont l'orthographe est extrêmement variable, voir une intéressante note de Fischer, *Hieb- und Stichwaffen und Messer im heutigen Marokko*, in *Mitth. d. Sem. f. Or. Spr.*, Jahrg. II, 2 Abth., p. 224-225.

3) Ibn-Meriem, *El Bostân fi awliâi Tlemsân*, mss. de la Bibl. d'Alger, n° 1342, p. 67 ; Delpech, *Résumé du Bostân*, in *Rev. afr.*, XXVIII[e] année, n° 161, sept.-oct. 1883, p. 394, appelle incorrectement ce saint Ben Sa'îd ech-Cherîf el-H'asni.

4) Delpech, *loc. cit.* en note ; je regrette de n'avoir pas, pendant mon séjour à Tlemcen, visité ce tombeau. Cela est cause que je ne puis affirmer qu'il ne s'agit pas d'une survivance de dendrolâtrie. Cf. Goldziher, *Muh. St.*, II, p. 352.

fabriquées tant de personnages n'avaient pas seulement pour but de leur donner une sainte origine, mais surtout de les faire passer pour des membres de la race conquérante, de la race arabe. Le peuple berbère n'a pas échappé à ce sentiment universel : le désir du vaincu de se faire croire le compatriote du vainqueur, pour s'élever ainsi au niveau de la race dominatrice. C'est ainsi que les savants berbères donnèrent jadis à leur nation une origine arabe et ils n'étaient pas en ce cas mus par le sentiment religieux, car ils ne prétendirent pas descendre de la tribu de Mahomet, mais ils se dirent issus de la plus haute et de la plus antique noblesse arabe, la noblesse yéménite [1]. Plus tard, les moindres dynasties berbères qui régnèrent dans le Maghrib se donnèrent comme issues de Qoreich. Les Beni-Ziyân, de Tlemcen, des Zénètes, firent composer par Aboû 'Abdallah et-Tenessi un traité pour prouver qu'ils descendaient du Prophète [2]. Cependant si l'on s'en rapporte à Ibn Khaldoûn, leur ancêtre Yaghmorâsen faisait assez peu de cas de cette noblesse. « On raconte, dit cet historien, que Yaghmorâsen ben Ziyân..., ayant entendu des personnes faire remonter sa famille à Idris, s'écria, dans le dialecte barbare de sa nation : « Si c'est « vrai, cela nous profitera auprès de Dieu, mais dans ce monde « nous ne devons notre succès qu'à nos épées [3]. » Il est vrai que lorsqu'on est de la tribu des Beni-'Abd el-Ouâd [4], qu'on s'appelle Dâdda Yaghmorâsen [5] et qu'on parle un idiome

1) Ibn Khaldoûn, *Berbères*, trad. de Slane, I, 170 seq.

2) C'est le *Naz'm ed-dorr oua l'iqiân fi bîyâni charfi Bani Ziyan*, c'est-à-dire « Collier de perles et d'or ou exposition de la noblesse des Beni-Ziyân ». La partie la plus importante a été traduite par Bargès, *Histoire des Beni-Zeiyan*, Paris, 1852. Il y en a un bon ms. à la Bibl. de la Méderza de Tlemcen (nº 14).

3) Ceci rappelle la fière réponse du khalife fatimite El-Mo'ezz (*Journ. asiat.*, IIIᵉ sér., t. III, p. 167; Dozy, *Musulmans d'Espagne*, III, 15).

4) Les historiens arabes expliquent ce mot par : « l'adorateur de la vallée, le pieux solitaire de la vallée » (Bargès, *op. laud.*, p. xxxiii). M. de Slane y voit une altération de 'Abd-el-Ouâh'ed, « le serviteur du Dieu unique » (De Slane, *Berbères*, III, 326). Tout cela reste hypothétique.

5) Sur les noms berbères en *dad*, voy. R. Basset, *Sanctuaires du Dj. Ne-*

berbère, on est mal venu à prétendre descendre d'une tribu arabe. Mais comme on voit que cela se passe au XIIIe siècle et que nous sommes loin du XVIe siècle où être chérif sera le premier des honneurs!

Un sentiment analogue poussa longtemps et pousse encore les Maures à se dire Turcs. On sait en quel mépris, un proverbe en témoigne, les seconds avaient les premiers. Aussi dans des villes comme Alger, Dellys, Collo, villes où il y eut des garnisons turques, nous avons personnellement connu beaucoup d'individus se prétendant de race turque pour se donner du relief aux yeux de leurs coreligionnaires, et qui cependant étaient notoirement indigènes. Aujourd'hui que la domination française est passée entre les mains des *Roumis*, il n'est pas rare de voir des individus se donner des origines chrétiennes : un certain *Bourboun*, de Djidjelli, se prétend issu d'un bâtard que le duc de Beaufort aurait eu

fousa, in *Journ. asiat.*, 9e sér., t. XIV, n° 1, juillet-août 1899, p. 109-111. En ce qui concerne Yaghmorâsen, nous citons (p. 111) : « D'après la tradition, ce mot s'expliquerait par « l'étalon (*iaghmour*) d'eux (*asen*) ». Ce dernier élément serait donc le pronom personnel suffixe masculin pluriel complément d'un nom. Mais, dans les dialectes berbères actuels, la forme *asen* ne se joint qu'aux verbes comme complément indirect et non aux substantifs pour lesquels on emploie *ensen*. Je ne connais pas du reste, en berbère, un mot *iaghmour* signifiant « étalon »... On ne peut nier cependant que les mots cités plus haut se composent de deux éléments, puisqu'on trouve l'un d'eux isolé : Yaghmor ben 'Abd el-Melik (Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, III, 121) ; Yaghmor ben Moûsâ (*ibid.*, p. 40). » M. R. Basset ajoute en note : « Et-Tidjâni, dans le récit de son voyage, mentionne près de Gabès la station de Ghamorâsen (منزل غمراسن) qui appartient à la même racine (Rousseau, *Voyage du scheikh Et-Tidjâni*, Paris, 1853, in-8, p. 153). » — A ces indications, nous pouvons ajouter que les Beni-Guil (Dhahra marocaine) se divisent en deux grandes fractions : les Beni-Goummen et les R'omerâsen (voy. de La Mart. et Lac., *Documents*, II, 356, 365 seq.) et que le *Vocabulaire officiel* des noms indigènes que nous avons déjà cité mentionne Ghomras, غمراس, comme nom patronymique. Il est remarquable que, dans une des plus anciennes inscriptions de Tlemcen, Yaghmorâsen soit appelé simplement *Ghomrâsen* غمراسن, sans *ia* initial : c'est ainsi du reste que le mot est encore prononcé à Tlemcen : c'est ainsi qu'il l'était jadis vraisemblablement, si l'on en juge par la forme *Gamarasan* sous laquelle il a passé en espagnol. Voy. Brosselard, *Mém. sur les tomb. des Beni-Ziyâne*, p. 142.

dans cette ville de quelque femme indigène lors de l'expédition qu'il conduisit en 1664. Beaucoup de tribus se prétendent également d'origine romaine ou chrétienne : les Aïts Ouzerman de la Grande-Kabylie prétendent descendre des Romains [1]; des habitants de l'Aurès se disent *Roumania* et descendants d'un Romain nommé *Bourk* [2]; les Oulâd 'Antar prétendent tirer leur origine de Romains convertis à l'islamisme [3]; l'ancêtre des Oulâd el-R'idî (Aumale) serait un chrétien [4]; les Oulâd Attia (Collo) veulent descendre aussi des chrétiens [5]; enfin d'autres tribus prétendent être parentes des Français. Il en est ainsi des Aïts Fraoucen de la Kabylie [6] et des Beni Fracen, fraction des Dsoûl du Maroc [7] (Djebâla) !

C'est peut-être ici l'occasion de rappeler — et cela rentre davantage dans le cadre de nos études religieuses — que de nombreux marabouts avaient, au dire des indigènes, prédit la domination française en Algérie.

C'est ainsi qu'on prétend qu'à Alger il courait des prédictions annonçant que des soldats vêtus de rouge et portant une aubergine (*badindjân*) sur la tête viendraient conquérir le pays ; on reconnaît là le pantalon rouge de notre infanterie et l'ancien pompon des shakos [8]. Un marabout de Blida,

1) Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, II, p. 93.

2) Masqueray, *Documents historiques recueillis dans l'Aurès*, in *Rev. afr.*, XXI[e] ann., n° 122, mars-avril 1877, p. 97, 101. Ouvrage contenant des matériaux de première main recueillis par un spécialiste avec toutes les garanties désirables.

3) Féraud, *Les Ben Djellâb*, in *Rev. afr.*, XXX[e] ann., 1886, p. 368.

4) Guin, *Notes historiques sur les Adaoura*, in *Rev. afr.*, XIX[e] ann., n° 97, janv.-fév. 1873, p. 33. Œuvre d'un chercheur méticuleux et consciencieux.

5) Féraud, *Notes pour servir à l'histoire de Philippeville*, in *Rev. afr.*, XIX[e] ann., n° 110, mars-avril 1875, p. 113.

6) Leur prétention est de notoriété en Algérie.

7) Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, 439.

8) Féraud, *Destruction des établissements français de La Calle*, in *Rev. afr.*, XVII[e] ann., n° 102, nov.-déc. 1873, p. 435. Les ouvrages de Féraud sont précieux pour le Maghrib, mais on doit savoir comment ils ont été composés. Féraud, interprète de l'armée, compilait assez adroitement, mais sans aucune indication de sources, des renseignements oraux, des renseignements écrits d'indigènes et surtout d'innombrables rapports administratifs. On peut utiliser son

Sidi Moh'ammed ben Boû Rek'a, avait, quelques années avant la conquête, annoncé le remplacement des Turcs par les chrétiens[1]. Sidi l-H'addj 'Aïsâ, de Laghouat, avait également prédit la conquête française et sa dépouille mortelle repose justement sous la qoubba dans laquelle, en 1852, on établit la batterie de brèche qui nous ouvrit la ville[2]. Sidi Ah'med ben Yoûsof avait aussi annoncé la domination française[3] et Moûlaye et'-T'ayyeb, le célèbre organisateur de la confrérie des T'ayyibiyya, aurait aussi fait cette prédiction[4]. Son ancêtre Moûlaye 'Abdesselâm ben Mechîch, à l'instar de Sidi l-Hawwârî qui annonça la conquête d'Oran par les Espa-

œuvre, avec des précautions. Il est même indispensable de le faire, car nombre de traditions historiques recueillies par nos officiers lors de la conquête sont consignées dans les mémoires de Féraud et ne se trouvent pas ailleurs. Quant à ceux qui seraient curieux de voir avec quelle aisance Féraud démarquait le travail des autres, nous leur conseillerons par exemple de comparer *Ouargla*, par le commandant Demaëght, in *Bull. Soc. géog. Oran*, t. I, ann. 1870-1881, pp. 82, 83 seq., avec *Les Ben Djellâb*, par Féraud in *Rev. afr.*, t. XXX, ann. 1886, pp. 369, 371, 372 seq. M. Féraud, s'appropriant un important rapport administratif établi par le commandant Demaëght, ignorait que celui-ci avait gardé la minute de son travail et avait publié dès 1870 le fruit de ses recherches !

1) Trumelet, *Saints de l'Islâm*, p. 367 : « On le rencontrait aussi dans la Mitidja traçant à travers champs, avec une pioche, des sillons démesurés, et répondant à ceux qui lui demandaient raison de son inexplicable besogne : « Je « trace, ô Musulmans ! les chemins par lesquels passeront bientôt les canons des « Chrétiens. » Et ce qui démontre péremptoirement que Ben Bou-Rek'a était un prophète, nous disaient les Arabes, c'est que, dans la Mitidja, toutes vos routes passent par son tracé. »

2) Trumelet, *Notes pour servir à l'histoire de l'Insurrection dans le sud de la province d'Alger en 1864*, in *Rev. afr.*, XXI[e] n° 121, janv.-févr. 1877, p. 71 seq. ; Mangin, *Notes sur l'histoire de Laghouat*, in *Rev. afr.*, XXXVII[e] ann., n° 211, 4[e] trim. 1893, p. 380. Deux ouvrages historiques importants.

3) R. Basset, *Dict. sat. de Sîdi Ahmed ben Yousof*, p. 22. De plus ce santon est l'auteur des deux dictons suivants : شلف يا خير الوطان تخلى بعد العمارة وتصير دكان • ويعمروك الفرانصيص النصارى « Chélif, la meilleure des patries. Tu seras déserte après avoir été peuplée et tu deviendras une boutique (un marché ?). Les Français chrétiens te peupleront. » متيجة • بقرة سمينة وشحمها للفنين اولها للترك واخرها للنصارى « La Mêtidja, une vache grasse, et sa graisse appartient à deux races, le commencement aux Turcs, la fin aux Chrétiens » (dictons 80 et 87).

4) Rinn, *Marabouts et Khouan*, p. 373.

gnols[1], prophétisa également leur entrée à Tétouan plusieurs siècles à l'avance[2]. De plus il a dit : « Le Franc habitera Ouazzân et El-Qçar-el-Kebir : il bâtira une ville sur le territoire de Lékhloûl' et il y amènera les eaux du Djebel Ech-Chaoûn[3]. » Les Beni-Boû-Zera' ont une tradition suivant laquelle le pays de Ghmâra appartiendra un jour aux chrétiens, sauf pourtant le territoire occupé par la fraction et la ville d'Ech-Chaoûn[4]. Mais, parmi le peuple d'Ech-Chaoûn même, il circule des prédictions disant que les chrétiens s'empareront de cette ville[5].

*
* *

De même que Sidi l-Hawwârî, auquel nous venons de faire allusion, offensé par les Oranais, avait appelé sur leur ville la malédiction divine et prédit la prise d'Oran par l'Espagne, de même Sidi bel 'Abbès es-Sebti fit cadeau aux Espagnols de sa ville natale, Ceuta, dont les habitants l'avaient méprisé[6]. Il chercha ensuite un refuge au Maroc, dont il est devenu depuis le principal protecteur. Son entrée dans la ville ne se fit pas sans quelques difficultés, si l'on s'en rapporte à la légende : les autres saints qui se trouvaient là craignaient en effet la concurrence de ce nouveau collègue et ils lui envoyèrent une tasse remplie d'eau jusqu'au bord, lui faisant dire : « Si vous pouvez ajouter quelque chose au contenu de

1) Fey, *Histoire d'Oran* ; R. Basset, *op. laud.*, p. 41 et *Fastes de la ville d'Oran*, in *Bull. Soc. géog. Oran*, XVe ann., t. XII, fasc. LIII, janv.-mars 1892, p. 64, où l'on trouvera les références.

2) Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 162.

3) Id., *loc. cit.*

4) De La Mart. et Lac., *Documents*, I, p. 351.

5) Mouliéras, *op. laud.*, II, p. 127.

6) Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, 702-703. Erckmann, *Maroc moderne*, p. 102, dit que le saint, ayant prévu que la ville allait être prise par les chrétiens, la vendit à un juif pour la valeur d'un pain afin de pouvoir dire qu'elle n'avait pas été enlevée aux musulmans ; mais il n'indique pas la source de cette légende. Nous avons déjà dit que les renseignements de cet auteur ne peuvent être accueillis qu'avec réserves.

ce vase, entrez. » Nullement embarrassé, le saint prit une rose que le soleil avait flétrie et la plaça dessus : la tige de la fleur altérée but presque aussitôt l'eau qu'elle déplaçait et force fut aux saints de Maroc de laisser entrer leur rival, qui devint bientôt le patron de la ville[1]. Sidi bel 'Abbès en effet, dont le nom exact est Aboû l-'Abbâs Ah'med ben Dja'far el-Khazradjî es-Sebtî, vécut à Maroc au VI[e] siècle de l'hégire et y fut enterré[2]. Il n'a cessé pendant sa vie et depuis sa mort de protéger les habitants de la ville de Merrâkech (Maroc) et de tout le Maroc en général. Pendant la célèbre bataille des Trois Rois (4 août 1578) que les auteurs arabes appellent bataille de l'Oued-el-Mekhâzen, tandis que les historiens portugais la nomment bataille d'Alcazar (El-Qçar el-Kebir) et où deux souverains marocains et un souverain portugais trouvèrent la mort[3], « Sidi bel 'Abbès es-Sebtî apparut aux yeux de tous dans la mêlée ; il était monté sur un cheval gris et allait de tous côtés exciter l'ardeur des combattants »[4]. Sidi bel 'Abbès, du reste, n'est pas seul à protéger la ville de Maroc : il partage ce rôle de protecteur avec six autres saints, en sorte que la ville n'a pas moins de sept patrons que l'on appelle vulgairement *Seb'a Ridjâl*, c'est-à-dire « les sept hommes »[5].

1) Cette légende est rapportée par Harris, *Tafilet*, p. 40-42. Erckmann, *loc. cit.*, en donne une variante ou une altération (?)

2) Sur ce saint, voy. El-Maqqarî, *Analecta*, éd. Dozy, II, 68-69, dont le passage le plus intéressant au point de vue du culte des saints est traduit par Goldziher, *Muh. Stud.*, II, p. 325 ; voy. aussi *Nefh' et-T'îb*, éd. du Caire, 1309 hég., IV, p. 355-361 (ce quatrième volume contient la vie du vizir Lisân ed-Dîn, qui ne se trouve pas dans l'édition de Leyde). Cf. *Kitâb el-istiqçâ*, I, 209. Sidi bel 'Abbès mourut en l'année 601 (1204). Stumme, *Märchen der Schluh von Tazerwalt*, 1 vol. Leipzig, 1895, p. 166-173, donne aussi une curieuse légende sur ce célèbre personnage. Cf. encore Erckmann, *op. laud.*, p. 108-110, sous les réserves indiquées dans la note 6 de la page précédente.

3) Voy. l'indication des deux ou trois principales sources dans Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale*, III, Leroux, 1891, p. 122. La bibliographie complète de cette célèbre bataille serait assez longue et ici hors de propos. Rappelons que Montaigne lui a consacré une page de ses *Essais*, l. II, ch. XXI, *in fine*.

4) *Nozhet el-H'âdi*, trad. Houdas, p. 133-134.

5) Erckmann, *Maroc moderne*, 108, les énumère, mais en estropiant leurs

C'est qu'en effet, tous les saints locaux que nous rencontrons dans l'Islâm maghribin sont de véritables *patrons* de pays[1]. Ils protègent envers et contre tous la ville, la bourgade, la simple *dechera* où ils ont leur tombeau : Sîdî Moh'ammed el-H'âdjdj Boû-'Arrâqia est le patron de Tanger[2], Sîdî Yoûsef et-Tlîdî est celui d'Ech-Chaoûn, Sîdî s-Sa'îdî celui de Tétouan ; un jour que les éternels ennemis des Chaoûnais, les guerriers de Lekhmâs, montaient à l'assaut d'Ech-Chaoûn, Sîdî Yoûsef sortant de son tombeau saisit l'échelle au moyen de laquelle ils allaient pénétrer dans la ville et, la secouant comme un fétu, la rejeta au loin[3] ; Sîdî s-Sa'îdî foudroya par une formidable explosion les soldats espagnols qui, en 1860, osèrent violer son sanctuaire[4]. Ce dernier miracle est un de ceux qui se répètent dans toute l'Afrique du Nord avec le plus de monotonie. En voici le modèle général. Le marabout dont la mzâra est située au point culminant des montagnes des Beni-Fergân, tribu de la commune mixte d'El-Milia, est certainement peu connu, et son nom m'échappe en ce moment même quoique le cheikh des Beni-Fergân lui-même m'ait raconté qu'en 1804, lorsque le bey 'Otsmân s'aventura à la tête de ses troupes dans cette région accidentée, trois énormes coups de canon sortirent des flancs de la montagne où repose le marabout et anéantirent l'armée : l'histoire malheureusement n'est pas d'accord avec notre cheikh, car les circonstances de la mort du bey 'Otsmân sont bien connues[5]. On trouvera dans les ouvrages de Trumelet, entre

noms. Cf. les *seb'a ridjâl* des Beni 'Aroûs, *in* Moulièras, *Maroc inconnu*, II, 171 et les *seb'a ridjâl* d'Alger dans Venture de Paradis, *Un chant algérien au* XVIII*e siècle*, *in Rev. afr.*, XXXVIIIe ann., 3e-4e trim. 1894, nos 210-215, p. 339.

1) Sur les saints comme patrons, en un sens plus restreint que celui dans lequel nous prenons ce mot ici, voy. Goldziher, *Moh. Stud.*, II, 310-311.

2) Moulièras, *Maroc inconnu*, II, 633.

3) Moulièras, *id.*, 137.

4) Moulièras, *id.*, 203.

5) Cf. Luciani, *Les Ouled-Athia de l'Oued Zhour*, in *Rev. afr.*, XXXIIIe ann., 4e trim. 1889, no 195, p. 298 sqq. Matériaux intéressants sur l'histoire, les mœurs et le dialecte de cette tribu ; information orale ; l'auteur est aux premiers

autres, une foule d'exemples du même miracle. Trois saints, Sidi Betteqâ, Sidi Boû-Gdoûr et Ouali Dâda, tous fort vénérés à Alger, se disputent l'honneur d'avoir sauvé cette ville en déchaînant contre la flotte de Charles-Quint, en 1541, une effroyable tempête[1]. Dans un curieux chant populaire algérien, qui nous a été conservé par Venture de Paradis, le poète décrit le bombardement d'Alger par une flotte danoise, en 1770, bombardement qui n'eut aucun succès, et il énumère avec complaisance à ce propos les nombreux saints qui protégèrent si longtemps la capitale de la Régence[2]. Aboû Fâris, sultan hafcide, assiégeant Tlemcen voit en rêve la foule des saints protecteurs de la ville des Beni-Ziyân se précipiter contre ses armées et à la suite de ce songe renonce à son dessein[3]. On allongerait indéfiniment, sans utilité d'ailleurs, la liste de ces exemples : toute ville a ses *moudlin el-bled*[4], ses patrons, parmi lesquels, du reste, il y en a généralement un qui a la préférence sur les autres : Sidi Boumdièn[5] est le vrai *moûl el-bled* de Tlemcen, de même Sidi 'Abd er-Rah'mân eth-Tsa'labi pour Alger, Sidi bel 'Abbès pour Maroc, Moûlaye Idris pour Fez ; pas de village, de *mechta*, de *zeriba*, de *dechra* qui n'ait son patron, et ces patronats, comme nous l'avons déjà expliqué, remontent pour la plupart au XVI[e] siè-

range des arabisants algériens. On peut voir, à la fin de son travail (p. 309-311), que la manie du chérifat sévit aussi bien sur les bords de l'Oued Zhour qu'ailleurs. Voir les autres références relatives à l'expédition du bey 'Otsmân in Mercier, *Hist. Afr. sept.*, III, 460, n. 1.

1) Voy. Devoulx, *Édifices religieux de l'ancien Alger*, in *Rev. afr.*, XII[e] ann., n° 68, mars 1868, p. 114; XIII[e] ann., n° 74, mars 1869, p. 129 et XIV[e] ann., n° 80, mars 1870, p. 186. Cf. Haëdo, *Topographie et Histoire d'Alger*, in *Rev. afr.*, XV[e] ann., n° 85, janv. 1871, p. 44 et n. et n° 87, mai 1871, p. 224.

2) Venture de Paradis, *loc. cit.*, p. 337-339 (édité par E. Fagnan).

3) Extrait du *Boustân* par Bargès, *Complément de l'histoire des Beni-Zeiyan*, p. 328-329.

4) *Moudlin*, pluriel vulgaire de *moûlâ* (*mawla*), en annexion *moûl*, ex. : *moûl el-bled*, patron religieux, *moûl es-Sâ'a*, le Maître de l'Heure, etc.

5) L'orthographe officielle et fautive est : Boumédine. C'est par erreur que nous l'avons employée plus haut ; on prononce toujours Bou Medièn ou mieux Bou Mdièn.

cle, à l'époque de la grande rénovation religieuse de l'Afrique du Nord ; le mouvement se continue du reste, et on voit encore des villages changer leur ancien nom contre celui d'un saint : un hameau de Mtsioua (Djebâla) qui s'appelait naguère exclusivement Er-Retba a été débaptisé récemment ; les habitants ont choisi pour patron Moûlaye Boû-Chtâ, le célèbre saint de Fechtâla, et cette dénomination tend à remplacer définitivement l'ancienne[1]. Le patron domine toute la vie religieuse du pays : on l'invoque à tout propos ; à son sanctuaire tous les procès se terminent par le serment; on nomme de son nom les enfants qu'on veut placer sous sa protection. C'est ainsi qu'à Tlemcen les Boumediên sont nombreux à cause du nom du célèbre saint enterré à El-'Eubbâd et qui est le « moul el-bled ». Même les juifs de Tlemcen ont leur « rebb el-bled » qui protège la communauté[2] : les religions d'ailleurs n'ont pas coexisté si longtemps dans un même pays sans s'influencer réciproquement.

Sidi 'Abd-el-Qâder el-Djilânî est le patron d'un nombre incalculable de villages dans l'Afrique du Nord, où on l'appelle Tîr el-Merâgueb, طير المراقب, « l'aigle des vigies », à cause des nombreux monuments élevés à sa mémoire et qui dominent des montagnes élevées[3]. De là vient que les prénoms de Djilâlî, Djelloûl, Qouîder, Baghdâdî[4] sont partout si nombreux, ces différentes appellations étant données au célèbre saint. Si l'on remarque qu'il est ainsi vénéré d'un bout à l'autre du monde musulman, de l'Insulinde hollandaise

1) Moulièras, *Maroc inconnu*, II, 393.

2) Cf. à ce sujet Darmon, *Origine et constitution de la communauté israélite de Tlemcen*, in *Rev. afr.*, XIVᵉ ann., juillet 1870, nº 82, p. 381-382.

3) Delphin et Guin, *Notes sur la poésie et la musique arabes dans le Maghreb algérien*, Paris, 1886, p. 109. Renseignements de source sûre : le livre dénote une connaissance approfondie des indigènes algériens et des dialectes qu'ils parlent.

4) *Djilâlî*, altération de *Djîlânî* ; *Djelloûl*, forme maghribine très répandue ; *Qouîder*, diminutif de *Qâder*, lequel ne s'applique qu'à Dieu ; *Baghdâdî*, Sidî 'Abdelqâder est enterré à Baghdâd.

au fond du Maroc, en passant par l'Inde, l'Afghanistan, l'Égypte[1], on est tenté de mettre en doute ce que nous avons avancé plus haut, à savoir que le culte des saints a généralement ici un caractère local : mais, d'autre part, si l'on en croit les légendes qui se racontent dans chacun des pays où on lui a élevé une *goubba*, 'Abdelqâder el-Djîlânî aurait visité chacun de ces endroits et signalé son passage par quelque miracle ; il aurait même particulièrement affectionné le Maghrib, et c'est en cela que nous avons pu dire que même le culte que l'on rend à ce pôle universellement vénéré prend une sorte de caractère national. Il n'y a pas du reste qu'à Sîdî 'Abdelqâder el-Djîlânî que l'on attribue des voyages qu'il n'a pas faits. Dans le Maghrib, comme dans tout le reste de l'Islâm, on trouve de nombreux tombeaux attribués à des compagnons du Prophète qui très certainement n'ont jamais vu le pays où l'on prétend que repose leur dépouille. M. Goldziher en a donné d'intéressants exemples pour l'Égypte[2], de même que M. Hartmann[3]. M. Schreiner a rapporté de son côté les efforts faits par des théologiens pour écarter ces pieuses fraudes[4]. On relève dans la *rih'la* (voyage) d'un auteur maghribin le nom d'un prétendu compagnon du Prophète dont on plaçait le tombeau à Gabès[5] ; M. Goldziher a signalé dans le voyage

1) Cf. Goldziher, *Aus dem Mohamm. Heiligenkult. in Aegypt.*, p. 5 *b* et 6 *a* du t. à p., avec d'intéressantes références. A Alger même, Sîdî 'Abdelqâder el-Djîlânî avait une chapelle élevée à l'endroit même où, d'après la tradition, il aurait creusé un puits, lors de son voyage à Alger. La chapelle et le puits, dont l'eau avait naturellement des propriétés miraculeuses, existaient encore en 1866, époque à laquelle le percement du Boulevard fit disparaître le sanctuaire, à la grande affliction des dévots musulmans (Devoulx, *Édifices religieux de l'ancien Alger*, in *Rev. afr.*, XIII[e] ann., mars 1869, n° 74, p. 133-134, et une note de Berbrugger, in *Voy. d'El-Aïâchi*, p. 32, n. 1).

2) Goldziher, *Aus dem mohamm. Heiligenkult. in Aegypt.*, p. 3*a*, 3*b*, 6*b* du t. à p.

3) Hartmann, *Aus dem Religionsleb. der Lib. Wüste*, *loc. cit.*, p. 263, 272.

4) Schreiner, *Beitr. z. Gesch. d. theol. Beweg. im Islam* ; c) *Ibn Tejmiya über Volksbräuche nichtmusl. Urspr. u. über d. Heiligenkult*, in *Z. D. M. G.*, LIII Bd, 1 H., 1899, p. 55, et p. 103 du t. à p.

5) *Voyage de Moulâ Ah'med*, trad. Berbrugger (à la suite de la *Rih'la* d'El-Aïâchi), p. 272.

d'El-'Ayâchi la mention d'un certain prophète Khâled, qui reposerait non loin de Biskra[1]. Un des exemples les plus curieux que nous ayons rencontrés en Algérie de ces soi-disant compagnons ou *successeurs* des compagnons du Prophète[2] est celui d'un des saints les plus révérés de Tlemcen et qu'on dit être Ouahb ibn Mounabbih[3] ; il faut avouer qu'on ne s'attendait guère à voir honorer au fond du Maghrib la dépouille de ce juif converti à l'islamisme, d'origine perse, né et mort dans le Yémen d'après tous les témoignages historiques qui nous restent[4].

Des traditions analogues et tout aussi menteuses ont amené les Tlemcéniens, dont la ville porte couramment dans le pays le nom d'*El-Djidâr* (en arabe littéral « muraille » ; en dialecte maghribin « ancienne construction, ruine »), à soutenir que Tlemcen était le pays dont il est parlé dans le Coran, sour. XVIII, verset 76, lorsque Moïse arrive avec le voyageur inconnu qui n'est autre que Khidr ou Élie, dans une ville dont le mur (*djidâr*) est en ruine et que ce dernier prophète relève le dit mur sans demander aucun salaire. — Les indigènes de Zerqets (Rîf marocain) croient que l'arche de Noé est venue s'échouer sur une de leurs montagnes nommée par eux Tîdzighîn, mais que les Arabes appellent Djebel el-Goûdî. On voit là un souvenir du Coran, sour. XI, vers. 46, où il est dit : واستوت على الجودي, « et (le vaisseau)

1) *Voyage d'El-'Aïachi*, trad. Berbrugger, p. 142 seq. ; Goldziher, *Muh. St.*, II, 355. Cf. dans Masqueray, *Documents historiques recueillis dans l'Aurès occidental*, in *Rev. afr.*, XXI[e] ann., n° 122, mars-avril 1877, p. 116, une légende sur un certain Sîdî Khâled qui aurait jadis converti les habitants de l'Aurès.

2) Les successeurs, *tâbi'oûn*, sont ceux qui, n'ayant pas connu directement le Prophète, ont connu un ou plusieurs de ses compagnons.

3) On prononce à Tlemcen Sîdî l-Ouahhâb ben Mounebbih. Nous espérons donner sous peu sur ce personnage des renseignements plus étendus.

4) Sur Ouahb ibn Mounabbih, voy. Chauvin, *La recension égyptienne des Mille et une Nuits*, Bruxelles, 1899 (*Bibl. de la Faculté de phil. et lett. de Liège*, fasc. VI), p. 31-32 et 51-58, où l'on trouvera les références à Ibn Khallikân, Ibn el-Atsîr, Ibn Khaldoûn ....., ainsi qu'aux ouvrages modernes. On peut ajouter à la liste de ces derniers Lidzbarski, *De propheticis, quae dicuntur, legendis arabicis*, Leipzig, 1893, p. 44-54.

s'arrêta sur le Djoûdi »[1]. Sur la côte des Ghmâra, une falaise verticale, au-dessus de la coupole d'un santon nommé Sidi Yah'yâ l-Ouardâni, montre une excavation semblable à une vaste chambre : les indigènes appellent cette grotte *zdouïa bent sidnâ Noûh'* (l'ermitage de la fille de Notre Seigneur Noé) et sont convaincus que celle-ci y est enterrée[2]. Un des saints les plus vénérés des Beni-Snassen et qui a son tombeau à Oudjda, près la frontière algéro-marocaine, est Sidi Yah'yâ ben Yoûnès, saint Jean fils de Jonas. La tradition en fait un disciple de Jésus et l'identifie avec saint Jean le Baptiste[3]. De même le tombeau de Sidnâ Oûcha', situé près de Nemours, représente pour les indigènes la sépulture du prophète Josué (Ioûcha')[4], et l'on sait du reste, qu'en Orient il existe de nombreux tombeaux apocryphes des anciens prophètes[5]. Les indigènes des Beni-Zeroual, au Maroc, considèrent comme sainte une de leurs montagnes parce que, disent-ils, Sidnâ 'Aïsâ, c'est-à-dire Notre-Seigneur Jésus-Christ, y demeura quelque temps : c'est le Djebel Ouddka[6]. Sidnâ 'Aïsâ joue un grand rôle dans nombre de traditions maghribines et souvent des agitateurs se sont fait passer pour lui : on sait en effet que, suivant la croyance musulmane, il doit revenir à la fin des temps. Le faux Boû-Dâli des Beni-Toufoût[7], qui prêchait la

1) Moulièras, *Maroc inconnu*, II, 811 n.

2) Id., p. 257.

3) Moh'ammed ben Rah'al, *A travers les Beni Snassen* in *Bull. Soc. géog. et arch. d'Oran*, XIIe année, t. IX, fasc. XI, janv.-mars 1889, p. 19. Mémoire extrêmement remarquable par la précision des détails et la netteté des vues. Renseignements de premier ordre (observation, information). On regrette que M. Moh'ammed ben Rah'al ne nous communique pas plus souvent le fruit de ses observations et de ses études. En ce qui concerne Sidi Yah'yâ il pense qu'il s'agit ici de quelque saint chrétien dont le nom serait resté vénéré par les indigènes. Il serait fort intéressant de voir cette hypothèse, d'ailleurs plausible, étayée de quelque preuve.

4) Id., *loc. cit.*

5) Voy. Goldziher, *Aus d. moh. Heil.-kult. in Aeg.*, 36 et 5a-b du t. à p.

6) Moulièras, *Maroc inconnu*, II, 807 n.

7) Moh'ammed ben el-H'arech Boû Dâli était ce chef qui tint tête au bey 'Otsmân dans la guerre dont nous avons parlé plus haut. Cette guerre avait eu

guerre sainte contre nous, avait lancé une proclamation dans laquelle on lisait : « Je suis l'image de celui qui est sorti du souffle de Dieu, je suis l'image de N.-S. Jésus, je suis Jésus ressuscité. » Au Soudan, le célèbre H'âdjdj 'Omar qui, au milieu de ce siècle, avait mis, sous couleur de prosélytisme, le Soudan, à feu et à sang, se fit d'abord passer aussi pour Jésus-Christ[1].

Nous avons fait allusion plus haut aux saints juifs, aux marabouts juifs, pourrait-on presque dire : il arrive parfois que certains marabouts d'origine vraisemblablement musulmane mais portant un nom biblique sont vénérés à la fois par les juifs et les musulmans. Chez les Israélites de Tlemcen, on entend couramment des gens du commun qui soutiennent que Sidi Ya'qoûb, santon fameux enterré aux portes de la ville[2], fût un juif. Et de fait, les juives visitent ce marabout et y font des sacrifices tout comme les musulmanes : seulement la plupart du temps elles ont soin de s'habiller comme ces dernières. A Tunis aussi un saint est également visité par les juifs et les musulmans[3]. Chénier raconte qu'à quelque distance de Fez, dans une montagne qu'il appelle « Askrou », il y a un saint « que les Berbères et les juifs réclament avec la même dévotion ; l'opinion commune est que c'est un juif qui fut enterré dans cette partie de l'Afrique, longtemps avant le mahométisme. Les femmes des Berbères et des juifs qui désirent avoir des enfants ont la dévotion d'aller à pied

lieu en 1804. Or en 1844, un individu âgé d'à peine trente ans se faisait passer pour Boû Dâli, revenu miraculeusement, et soulevait contre nous une des tribus les plus incorrigibles, les Beni-Toufoût. La proclamation dont nous avons cité un extrait est tirée de Féraud, *Notes pour servir à l'histoire de Philippeville*, in *Rev. afr.*, XIX[e] année, n° 112, juillet-août 1875, p. 258. Malheureusement Féraud ne donne pas le texte de la proclamation.

1) O. Lenz, *Timbouctou*, trad. franç. par P. Lehautcourt, Paris, 1886, I, p. 173.

2) Sur ce saint voy. le *Boustân fî dzikri l-oulamâ oua l-aulîâ bi Tlemsân*, mss. de la Bibl. d'Alger, n° 1737 du Catalogue Fagnan, p. 283. Traduction in Bargès, *Compl. Hist. Beni-Zeiyân*, p. 96-97.

3) Lapie, *Civilisations tunisiennes*, p. 251.

au haut de cette montagne, où est l'hospice du saint [1] ». C'est exactement ce qui se passe à Sidi-Ya'qoûb de Tlemcen. — D'autre part, il paraîtrait qu'à Fez « les Marocains rendent une sorte de culte à la mémoire de « Sol Achouel », juive de Tanger, qui mourut de notre temps dans des supplices atroces plutôt que d'abjurer la loi de Moïse, ou de renouveler une abjuration qu'elle avait faite en cédant aux séductions de l'amour [2] ». Dans le même ordre d'idées, il faut citer le très curieux ex-voto, dont l'abbé Bargès a donné le texte en fac-similé et qui fut adressé à la Vierge par un vieux marabout musulman qu'il connaissait particulièrement [3] : la Vierge y est appelée *id settinâ Meyrem*, où l'on voit l'emploi de l'expression *setti* que nous avons étudiée plus haut. Cet ex-voto avait été placardé dans une niche contenant la statue de la Vierge, dans la cathédrale d'Alger : il faut ajouter que la cathédrale d'Alger est une ancienne mosquée; la niche dont il s'agit était l'ancien *mih'rab* de la dite mosquée et au-dessous d'elle se trouvait justement écrit, en lettres d'or, un des versets du Qoran où il est parlé de Marie (sourate III, verset 32). Ce dernier détail peut expliquer en partie l'acte du vieux marabout [4].

1) Chénier, *Recherches historiques sur les Maures et histoire de l'empire de Maroc*, Paris, 1787, t. III, p. 154-155. Chénier est un auteur où il y a encore d'assez bons renseignements à prendre, mais on doit en user avec quelque précaution. Cf. Moulièras, *Maroc inconnu*, II, 605.

2) Abbé Godard, *Description et histoire du Maroc*, Paris, 1860, I, 83-84. Bon livre pour l'époque : mais noter que l'auteur est un catholique ardent. Ainsi il déclare, sans en donner aucune autre preuve, que Sol Achouel doit appartenir à l'Église du Christ et non à la Synagogue talmudiste, parce que les rabbins avaient officiellement permis l'apostasie extérieure pour éviter la mort. Il ajoute que, d'après ses renseignements, le lieu du supplice de la martyre est sur une place de Fez, protégé par une enceinte qui en empêche la profanation.

3) Bargès, *Compl. de l'Hist. des Beni-Zeyan*, p. 558 seq. et le fac-similé, placé à la fin du volume.

4) Il n'est peut-être pas inutile non plus de faire remarquer qu'il y avait à Alger, près de la porte Bab el-Oued, un oratoire fondé par une maraboute nommée Setti Meryem ou Settenâ Meryem. Il fut démoli dès les premiers temps de la conquête (Devoulx, *Édifices relig. de l'anc. Alger*, in *Rev. afr.*, VIII[e] année, n° 43, janv. 1864, p. 29-30).

— Près de Tunis, d'après Lapie, le tombeau de saint Louis est encore vénéré par les musulmans à l'égal de celui d'un marabout [1].

Il est arrivé souvent que des renégats juifs ou chrétiens sont devenus marabouts. Sans aller chercher des cas comme celui du duc de Ripperda, aventurier hollandais, ex-ministre d'Espagne, qui, s'étant mis au service d'un souverain marocain, fut battu par les Espagnols et, suivant certains auteurs [2], embrassa l'Islâm et fut ensuite vénéré sous le nom de Sidi 'Osman, on peut puiser dans les traditions musulmanes des exemples de chrétiens ou de juifs devenus musulmans et marabouts. Tout le monde connaît la presqu'île de Sidi-Ferruch où l'armée française débarqua en 1830. Là se trouvait le tombeau de Sidi Feredj (dont nous avons fait Ferruch) : la légende rapporte qu'un capitaine espagnol nommé Rouche ou Rouko vint mouiller à cet endroit : trouvant le saint endormi, il le fit prisonnier; mais après ce rapt impie, il eut beau forcer de voiles, son navire n'avançait pas. Touché de la grâce, il embrassa l'Islâm et se fit le serviteur du saint. Ils furent inhumés l'un près de l'autre et Sidi Rouko passa avec Sidi Feredj à l'immortalité. Lorsqu'en 1847, la construction d'un fort nécessita la démolition de la chapelle, on exhuma bien deux squelettes, ainsi que le constate un procès-verbal officiel; ils furent transportés à une heure de là, dans le cimetière de Sidi Moh'ammed el-Akbar [3]. — Un cas beaucoup plus intéressant est rapporté par le fanatique auteur du *Kitâb el-Istiqçâ*; il vaut la peine d'être traduit : « L'an 661 (1263 de J.-C.) mourut le chikh, qui avait la connaissance (mystique) du Dieu Très-Haut et qui était d'un rang élevé, Abou Noû'aim Ridhouân ben 'Abdallâh le Génois, c'est-à-dire originaire de Gênes au pays des Euro-

1) Lapie, *Civilisations tunisiennes*, 246.
2) Cf. Moulièras, *Maroc inconnu*, II, 730 n.
3) Le procès-verbal l'appelle Mohammed ou el-Hagard (*sic*). Voy. Devoulx, *Monuments relig. de l'anc. Alger*, in *Rev. afr.*, XIVe année, n° 79, janv. 1870, p. 286-287 et Trumelet, *Algérie légendaire*, p. 339-374.

péens; son père était chrétien et sa mère était juive. Voici d'après le récit d'Aboû l-'Abbâs el-Andalousî dans sa *Ri'hla* en quelles circonstances son père embrassa l'islamisme. Ce dernier, dans son pays, à Gênes, avait un cheval qui s'échappa une nuit, entra dans la cathédrale (الكنيسة العظمى) et fit ses excréments dedans sans être aperçu par aucun des bedeaux (سدنة) de l'église, ni par quelque autre. Le père de notre saint se hâta de faire sortir son cheval; mais lorsque vint le matin, les gens de l'église virent le crottin et dirent : « Certes, le Messie est venu hier dans l'église sur son cheval « et celui-ci y a fait ses excréments. » La ville fut mise en émoi par cet événement et les chrétiens se disputèrent l'achat de ce crottin, au point qu'une parcelle se vendait un prix énorme. Cependant le père d'Aboû Noû'aïm fit connaître aux chrétiens leur erreur et s'enfuit à Rbât' el-Fath', sur le territoire de Slâ. Là il fit la rencontre d'une juive qu'il épousa et celle-ci devint mère du chîkh Aboû Noû'aïm. Celui-ci grandit également dans la science, dans la contemplation de Dieu (*ouilâia*) et dans l'amour du Prophète, sur qui soient le salut et la bénédiction de Dieu [1]. » Le fils d'un chrétien et d'une juive devenant un ouali, voilà certes une histoire que l'on ne s'attendrait pas à trouver dans un auteur aussi intolérant que le Slâoui, qui doit cependant, car il vit encore, connaître et approuver le proverbe marocain : اليهودي لا يكون مسلم الا بعد اربعين جد, c'est-à-dire : « Le juif ne devient bon musulman qu'à la quarantième génération [2]. »

Edmond Doutté.

(*A suivre.*)

1) Ah'med ben Khâlid en-Nâcirî es-Slâoui, *Kitâb el-Istiqçâ li akhbâr douwal el-Maghrib el-Aqçâ*, 4 vol. Caire, 1304, t. III, p. 96-97. Nous devons à M. Mouliéras l'indication de ce curieux passage.

2) Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, 709 n.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. Baissac. — **Les origines de la Religion**, nouvelle édition. — Paris, Alcan, 1899.

La première édition du livre de M. J. Baissac parut en 1876. Cette nouvelle édition, postérieure de vingt-trois ans, n'en est que la reproduction pure et simple. Pourtant la science des religions a fait, en ce dernier quart du XIXe siècle, des progrès importants. Les découvertes de toutes sortes se sont multipliées; une lumière de plus en plus vive a été projetée sur les problèmes complexes que soulève l'histoire religieuse des peuples anciens; des théories nouvelles ont été édifiées; des discussions extrêmement intéressantes se sont élevées. M. Baissac les ignore ou veut les ignorer. Il attribue, en 1899, à M. Maspero des opinions que sans doute M. Maspero a professées il y a vingt ans dans les premières éditions de son *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, mais que depuis lors il a rejetées et combattues, par exemple dans ses études sur *La Mythologie égyptienne*, qu'a publiées la *Revue de l'Histoire des Religions* (t. XVIII et t. XIX). Il est donc difficile de voir dans cette réédition du livre de M. J. Baissac une œuvre nouvelle, mise par l'auteur au courant des idées et des travaux les plus récents. Et pourtant la lecture en est intéressante. De ces chapitres compacts et touffus, où le lecteur voit passer devant lui les Gaulois, les Romains, les Grecs, les Libyens, les peuples de l'Orient classique, les Aryas de l'Inde, les habitants de la Chine et de l'Indo-Chine, parfois même les tribus sauvages de l'Afrique centrale ou de l'Australie, de ces digressions, qui se prolongent pendant plusieurs chapitres, comme celle où l'auteur traite des origines ethniques et des transformations sociales de la plèbe romaine, de ces considéra-

tions, plutôt logiques et métaphysiques que vraiment historiques, se dégagent quelques idées générales, discutables assurément, mais qui ne sont point banales et au service desquelles M. J. Baissac a dépensé une érudition vraiment considérable.

M. J. Baissac s'est efforcé de retrouver non pas les origines de telle ou telle religion, mais la forme primitive du sentiment religieux et de la religion elle-même. Les documents historiques ne lui permettant pas d'atteindre cette période reculée, il a surtout appliqué la méthode psychologique. « Dans le livre que nous offrons au public, nous avons pris l'homme au début de la conscience, et nous nous sommes demandé quelle a pu être, à ce premier degré de l'évolution humaine proprement dite, l'idée qu'il s'est faite de Dieu ». Les conclusions de M. J. Baissac ont plutôt le caractère de déductions logiques que d'inductions historiques.

Au sortir de l'animalité et du fétichisme, qui n'est guère qu'une sensation animale, l'homme, d'après notre auteur, ne reçut du monde qui l'entourait qu'une impression générale et confuse. De cette impression naquit l'adoration du Ciel indéterminé, d'un Tout un et complexe à la fois. Puis la conscience humaine commença à distinguer les diverses parties de l'univers : l'esprit humain connut l'observation et l'analyse. Le Divin primitif se décomposa en une foule d'êtres divins : « le jour était divin, divine était la nuit, divine était la mer, divine était la terre, divins étaient les fleuves, divines les sombres forêts, divines surtout les nuées atmosphériques et les brillantes étoiles qui, des profondeurs du ciel, semblaient sourire à l'homme. » Telle fut l'origine du polythéisme : ce fut « l'effritement de la grande masse indivise de la première impression ». En distinguant les uns des autres les phénomènes naturels, l'homme conçut plusieurs divinités. Mais l'esprit humain ne s'en tint pas là. Assistant à des phénomènes qu'il ne produisait pas, qui se produisaient en dehors de lui et sans lui, l'homme vit dans ces phénomènes les actes de dieux puissants et forts : « dans toutes les mythologies, à quelque groupe de l'humanité qu'elles appartiennent, c'est la puissance et la force personnifiées qui éclatent au premier degré de la spécification du divin. » Mais bientôt de cette idée de force, — d'une force uniquement concrète, — l'esprit humain s'éleva à l'idée supérieure de cause, non point d'une cause transcendante et métaphysique, mais d'une cause concrète, elle aussi, qui fut sous sa forme la plus générale, la Grande Mère universelle. Cette cause-mère parut, à l'origine, résider dans l'énergie génératrice de la Terre, assimilée à celle de la femme. Ainsi, pour

M. Baissac, la première forme précise que prit la religion, dans l'esprit humain devenu conscient, ce fut une forme à la fois chthonienne et maternelle. La divinité fut, dès le début, femme et mère ; le principe féminin, qui engendre, l'emporta d'abord sur le principe mâle, qui féconde. L'évolution des idées religieuses se fit dès lors, d'après M. Baissac, comme il suit :

1. D'abord la Mère, enfantant d'elle-même, seul et unique principe de toutes choses, ayant son symbole dans la Terre et ne faisant qu'un avec elle ;

2. La Mère fécondée, par suite de l'affirmation de l'énergie du mâle, mais en dehors de l'idée de mariage et avant l'établissement de la propriété privée, prostituée divine ayant son symbole dans la Terre ouverte à tous les germes, *Mylitta*, *Venus volgivaga*, *Aphrodite pandemos*, *Magdalena* ;

3. Égalité des deux principes : *Hermaphroditos*, *Hybristika* ;

4. Priorité du mâle, suivant peu à peu l'établissement de la propriété et du mariage et la constitution de la famille : cultes phalliques et substitution progressive de l'énergie des divinités atmosphériques et célestes à l'énergie chthonienne ;

5. Prédominance exclusive des divinités célestes, qui accaparent, à elles seules, toute l'énergie divine, et rejet définitif hors de la religion des anciennes puissances chthoniennes et infernales ;

6. Séparation finale du Ciel et de la Terre et commencement de l'idée de création, d'où ensuite le Créateur transcendant.

Tel est le processus imaginé par M. J. Baissac. Nous disons « imaginé », parce qu'il y a là beaucoup plus d'invention subjective et personnelle que de faits historiques. Et d'autre part, du sujet extrêmement vaste qu'il pose ainsi, l'auteur n'examine qu'une très faible partie, puisqu'il déclare lui-même borner son étude aux seuls cultes issus immédiatement de l'idée chthonienne. Il s'efforce d'en indiquer l'origine, d'en marquer le développement, d'en suivre la propagation à travers le monde méditerranéen. Ce n'est pas chez les populations aryennes qu'a pris naissance l'idée chthonienne, parce que cette idée n'a pu naître que dans une société hétairique, où la famille n'était pas constituée ; ce n'est pas non plus dans la race sémitique. M. J. Baissac pense que l'origine doit en être cherchée, d'une manière générale, dans « ce conglomérat très diversifié qu'on a appelé du nom de Touranisme », et en particulier dans les plaines opulentes de la Mésopotamie méridionale, avant l'invasion des Couschites et des Sémites. Les symboles du culte chthonien

furent d'abord les élévations terrestres, naturelles ou artificielles, et les cavités souterraines; les premières représentaient le sein maternel en état de prégnation, les secondes la matrice universelle : « de là le culte des ballons ou montagnes à croupe arrondie; de là le symbolisme des tumuli, des pyramides, des grottes, des puits, des labyrinthes, des dolmens. » Plus tard, lorsqu'à l'idée de génération se joignit l'idée de fécondation, lorsqu'au principe féminin s'ajouta l'énergie du mâle, d'autres symboles apparurent : les cippes surmontant les tumuli, les mains ouvertes ou à moitié repliées, les menhirs, les termes, les colonnes isolées, les tours. Ce n'étaient là que des formes de l'organe mâle, du phallus.

D'après M. Baissac, ce culte et ce symbolisme se répandirent sur tous les rivages de la Méditerranée. Par une série d'observations philologiques, dans le détail desquelles il est superflu d'entrer, l'auteur montre que le nom primitif de la Mère universelle était en Mésopotamie An. De cette syllabe An dérivent les noms d'Anaitis, d'Oannès, d'Oman, d'Anath, d'Artémis-Anaea, d'Aphrodite-Aeneas, et enfin de la trinité composée d'Anchise (An-k ou An-ki), d'Énée, et d'Ascagne. « An et Énée, abstraction faite de ce qu'il peut y avoir de souvenirs semi-historiques dans la légende du héros troyen, se touchent donc par une foule de côtés. Comme issu de Vénus, dont la tendre sollicitude le suit partout, et dont il est lui-même l'apôtre et le grand-prêtre, propageant son culte dans toutes les directions, en Thrace, en Épire, dans les îles et sur les côtes de la Grèce occidentale, en Sicile et en Italie, Énée appartient à la Fable, et ses voyages rappellent une propagande religieuse, du genre de celle de l'Astarté sidonienne et de l'Hercule tyrien. » Désormais, pendant la plus grande partie de son livre, M. Baissac suit à la trace le héros troyen, et il essaie de nous montrer la diffusion des cultes chthoniens dans toutes les régions où la légende fait passer et s'arrêter Énée, en Thrace, dans certaines îles de la mer Égée, en Crète, dans la mer d'Ionie, sur la côte sud-ouest d'Italie, en Sicile, à Carthage, à Rome. Puis d'Italie l'auteur nous mène en Gaule : il interprète en faveur de sa théorie certains cultes, certaines légendes, certains vestiges obscurs qu'il relève à Marseille, dans la Sainte-Baume de Provence, à Vienne et à Lyon. Lorsqu'il a terminé cette longue excursion en Occident, il se rapproche de son point de départ, il revient dans l'Orient classique ; il étudie le symbolisme du labyrinthe, de la pyramide, de la grotte, de la main ouverte. Il mêle à ces études païennes des digressions sur la grotte de Nazareth et le puits de Marie, sur l'Annonciation de l'ange Gabriel, sur le Massacre des Innocents ; il consacre un chapitre aux divinités des carrefours,

il en écrit un autre sur les légendes cosmogoniques de l'œuf du monde et des divines pondeuses, et il termine ses deux volumes, si remplis, par quelques pages curieuses sur l'origine, le sens primitif et les transformations successives du nom de Jehovah. Ce n'est point là une conclusion. A vrai dire, M. J. Baissac ne conclut pas, et l'on se demande pourquoi il a posé la plume, pourquoi, depuis plus de vingt ans que ce livre est écrit, il ne lui a pas donné une suite.

Quoi qu'il en soit, malgré ses défauts, malgré les digressions inattendues qui tiennent une place excessive, malgré l'importance exagérée, suivant nous, que l'auteur donne à ce qu'il appelle la forme hétaïrique de la société primitive, malgré l'abus des rapprochements de noms et des dérivations philologiques, l'œuvre de M. J. Baissac n'est point de celles qu'il faille rejeter en bloc avec dédain. Il n'est point impossible d'y glaner quelques détails curieux, maintes observations intéressantes, et de ci de là des idées justes. Ce livre mérite d'être lu : il témoigne d'un effort sincère pour atteindre les origines et les premières transformations du sentiment religieux.

J. Toutain.

Cyrus Thomas. **Introduction to the study of North American Archaeology.** — Cincinnati, Robert Clarke et Cie, 1898, 1 vol. in-8 de xiv-391 pages.

C'est à peine si notre connaissance de l'archéologie nord-américaine est assez avancée pour que nous puissions tenter avec une pleine confiance la reconstitution de l'histoire de la civilisation et de la religion de cette région du monde à la période pré-colombienne. Mais les progrès, dont ces dernières années ont été témoins dans cet ordre de recherches, ont accru considérablement la quantité des matériaux qui sont maintenant à notre disposition en même temps qu'ils nous mettaient en possession de plus exactes méthodes d'interprétation. Aussi le lecteur non spécialiste sera-t-il heureux de trouver réunis sous une forme heureuse et commode, les faits mis au jour jusqu'à présent par les explorations et les fouilles et les conclusions générales qu'on peut tirer de ces faits. M. Cyrus Thomas était l'un des écrivains les mieux qualifiés pour une pareille tâche. Sur l'une des parties les plus importantes du sujet, les tumuli (*mounds*) de la région centrale, il est la plus compétente autorité

que nous possédions. Comme directeur de l'exploration de ces monuments entreprise par les soins du Bureau d'ethnologie de Washington, exploration au cours de laquelle plus de deux mille tumuli dispersés, en toutes les parties de cette aire, ont été étudiés, il a acquis une connaissance intime de la question jusque dans ses plus menus détails, et dans le rapport d'ensemble qu'il a inséré sur ce sujet dans le douzième volume des Rapports annuels du Bureau d'ethnologie il a réussi à transporter le problème des *mound-builders* du terrain des théories fantaisistes où il était demeuré trop longtemps sur celui des faits critiquement examinés et rationnellement interprétés. C'est à peine si, dans le domaine des antiquités du Mexique et de l'Amérique centrale, M. Thomas possède une moins pleine et moins spéciale autorité. Le talent d'exposition de l'auteur, il faut l'avouer, n'égale point sa connaissance du sujet, ses raisonnements sont mal disposés et se suivent mal. Son livre contient une masse de faits presque trop considérables pour qu'il puisse servir de manuel élémentaire à l'étudiant ou de guide au lecteur qui voudrait acquérir une connaissance d'ensemble de l'archéologie américaine. Et il s'en faut cependant qu'il soit assez complet pour constituer un ouvrage de références analogues aux lehrbücher allemands. Néanmoins pour ce double usage c'est encore le meilleur ouvrage que nous possédions.

La lumière directe que jette l'archéologie de l'Amérique du Nord sur les problèmes qui intéressent l'historien de la religion est comparativement bien peu abondante, et dans la majeure partie du continent les faits qui ont pour lui quelque importance se réfèrent presque tous aux divers modes de sépultures. Plus intéressantes et plus importantes à la fois, bien qu'en moins immédiate connexion avec les phénomènes religieux, sont les conclusions soigneusement déduites que tire M. Thomas des données archéologiques, linguistiques et traditionnelles sur les habitants primitifs, les migrations et les affinités de races des populations que trouvèrent en Amérique les premiers explorateurs. L'intérêt de ces conclusions provient de ce fait, que, d'après M. Thomas, non seulement tous les monuments qui subsistent sont l'œuvre des ancêtres et des ancêtres, de date comparativement récente, de tribus dont l'existence nous est connue dans les temps historiques, mais la civilisation plus élevée et la religion plus raffinée des populations méridionales a coïncidé dans son développement avec une migration vers le sud, de telle sorte que les stades les plus anciens de cette évolution sont représentés ou du moins l'étaient encore récemment, dans la civilisation de certaines populations apparentées demeurées plus au nord et qui sont, pour ainsi dire, les an-

cêtres contemporains des *Mayas* et des *Nahuatls*. D'une manière générale et avec les restrictions et les exceptions qui conviennent, on peut dire que l'argumentation de M. Thomas tend à établir que la ligne nord-sud suivant laquelle s'est fait le progrès de la civilisation parmi les races américaines correspond à la marche même de l'évolution historique, de telle sorte, par exemple, que les confréries religieuses relativement simples, que décrivent chez les Indiens Pueblos Fewkes et Mme Stevenson, doivent nous apparaître comme l'origine du sacerdoce puissant et hautement organisé des Aztèques. Mais si cette théorie est vraie, elle a des conséquences du plus haut intérêt pour l'histoire de l'évolution religieuse. Nous avons en effet une connaissance directe infiniment trop restreinte des transformations subies par la religion aux plus anciens stades de son développement, en des conditions qui excluent la possibilité d'une influence exercée par des civilisations plus avancées ; nous trouvons existant simultanément chez des peuples apparentés ou non des types variés de croyances religieuses de complexité diverse, et nous inférons habituellement de survivances et, en quelques cas, de traditions que les types les plus simples correspondent à des stades antérieurs des types les plus complexes ; mais ces inférences demeurent dans une large mesure conjecturales, il est rare que nous puissions saisir sur le fait une transformation de cette nature et que nous puissions affirmer en nous fondant sur des faits que tel type de vie religieuse est bien, dans un cas donné, l'antécédent historique de tel autre. Si donc les peuples de l'Amérique nous fournissent un exemple authentique d'un ensemble de types religieux historiquement disposés en une série progressive, l'étude de leurs conceptions et de leurs systèmes prendra pour nous une importance spéciale, il importe donc que nous exposions brièvement l'argumentation de M. Thomas sur ce point. Tout d'abord, l'auteur fait place nette de ces théories qui tentaient de découvrir dans les monuments encore existants les traces de l'activité d'une race non indienne, ancienne et mystérieuse, qui aurait atteint un niveau de civilisation dépassant de beaucoup celui où sont parvenues les tribus qui ont occupé le même sol dans les temps historiques. Ce sont là des opinions qui ne reposent sur rien. Il est démontré en effet que des tumuli du type le plus perfectionné étaient construits par les Indiens des États riverains du golfe du Mexique à l'époque de leur premier contact avec les envahisseurs blancs. La preuve de ce fait ne repose point seulement sur les affirmations explicites des premiers chroniqueurs espagnols, Garcilasso de la Vega par exemple, mais aussi sur la découverte d'objets de métal d'origine européenne dans

des tumuli identiques à ceux du type habituel. D'autre part, il existe une extrême ressemblance, entre les coutumes et la condition sociale des Indiens des temps historiques et la manière de vivre des *mound-builders* telle que nous la révèle le contenu même des tumuli; cette ressemblance n'est pas moins frappante dans les modes de sépulture. Non seulement les tumuli sont l'œuvre d'Indiens, mais les tumuli des divers groupes géographiques sont, d'après M. Thomas, l'œuvre des ancêtres des tribus particulières qui occupaient le même territoire au temps des plus anciennes explorations. Sur ce dernier point cependant nous ne sommes point sûrs que l'auteur n'affirme point davantage que ne le lui permettent les monuments et les témoignages. Il y a de meilleures raisons qu'il ne le reconnait à faire valoir en faveur de la thèse soutenue par Brinton et d'autres auteurs, qui n'estiment point que les tumuli les plus septentrionaux soient l'œuvre relativement récente des tribus comparativement grossières qui habitent la région (Shawnis, Cherokis, Delawares, etc.), mais attribueraient plus volontiers leur érection aux ancêtres de tribus rencontrées beaucoup plus au sud lors des premières découvertes dans la région du golfe du Mexique aux Muskokis par exemple, ou peut-être aux peuples qui semblent avoir été plus anciennement encore établis dans cette région, tels que les Natchez. Il faut observer en effet que, tandis que M. Thomas n'a eu aucune difficulté à montrer par des citations des historiens espagnols que les tribus du golfe du Mexique construisaient des tumuli et obéissaient à des coutumes analogues à celles que l'exploration des tumuli révèle chez leurs constructeurs, il est hors d'état de citer un seul passage d'un voyageur anglais ou français de la même époque où soit rapporté un exemple de construction de tumulus ou d'ensevelissement dans un tumulus chez des tribus du nord, et cependant il déclare lui-même qu'il a examiné avec le plus grand soin à ce point de vue les relations de voyage anglaises et françaises de ce même temps. Si ces pratiques avaient été en usage, les Jésuites du moins les auraient sûrement connues, et certainement ils y eussent fait allusion. M. Thomas suggère, il est vrai, que le réenterrement périodique des os des morts de la tribu, *la fête des âmes*, mentionné par un grand nombre de voyageurs et de missionnaires français, était l'occasion de l'érection de tumuli, mais le fait significatif, c'est précisément que les écrivains (Brébeuf, Champlain, Lafitau, etc.) qui ont décrit ces cérémonies ne font aucune allusion à cette érection de tumuli. Dans ces circonstances l'*argumentum e silentio* semble avoir quelque valeur. Dans tous les cas, puisque les tumuli, dans leur ensemble, doivent être considérés

comme l'œuvre des Indiens, il devient intéressant de rechercher quelle a pu être la durée de la période pendant laquelle on a élevé des tumuli, puisque l'on serait ainsi en possession d'une donnée qui permettrait de déterminer l'antiquité probable de la race indienne sur le continent américain. Les caractères généraux de ces monuments ont conduit M. Thomas à ne les point faire remonter à une antiquité très reculée. Il n'y a aucun signe que l'art des *mound-builders* ait traversé les périodes successives d'un long et graduel développement, et les stratifications, seule preuve irrécusable d'une haute antiquité, ne se retrouvent aucun de ces tumuli. De l'ensemble des faits on peut inférer qu'une durée de mille ans a été suffisante pour que cette coutume architecturale ait pris le développement qu'elle avait au moment de la conquête et que tous les monuments connus aient été construits.

M. Thomas, autant que des mound-builders, s'occupe des Toltèques, ces mystérieux habitants du Mexique et du Yucatan dont la civilisation y a précédé celle des Mayas. Il ne fait d'eux ni une race distincte ni une personnification mythique, mais tout simplement les ancêtres des Mayas historiques. Il reconnaît la présence d'un facteur mythologique dans les légendes où ils apparaissent, mais bien loin de les regarder dans leur ensemble, à l'exemple de Brinton, comme un mythe solaire, il croit y découvrir les éléments confus d'une tradition nationale digne de foi. M. Thomas a une forte tendance à s'en fier aux témoignages de la tradition, et, aux yeux de bien des critiques, il semblera sans doute que c'est là le point faible de ses argumentations.

Ayant montré que l'histoire de l'Amérique précolombienne est l'histoire d'une race unique et qu'elle tient peut-être tout entière en une succession de siècles assez brève, l'auteur cherche à formuler quelques conclusions définies sur le point d'origine, la condition primitive et le mode de distribution de cette race sur le continent. Il est impossible de résumer ici sa laborieuse argumentation, mais nous devons du moins faire connaître brièvement les résultats où elle aboutit. Les émigrations des peuples américains ont été presque uniformément dirigées vers le sud selon deux lignes, dont l'une suit la côte de l'Atlantique et dont l'autre, inclinant vers l'ouest, a servi de route aux peuples qui se sont établis sur la côte du Pacifique, dans la région des montagnes, au Mexique et dans l'Amérique centrale. Si nous remontons le long de ces deux lignes, nous constaterons qu'elles convergent et tendent à se rejoindre dans le pays situé entre la côte ouest de la baie d'Hudson et les Montagnes Rocheuses. Il est donc probable que le point par où les ancê-

tres de la race américaine ont pénétré en Amérique est situé en la partie la plus septentrionale de la côte du Pacifique. Dans son premier habitat la race américaine était une; c'est au cours de son mouvement vers le sud qu'elle se partagea en ces deux grandes branches qui s'établirent de part et d'autre des grandes plaines arides du centre. M. Thomas retrace avec plus de détails les migrations et l'évolution historique du rameau occidental. Le seul point qui doive être relevé ici, c'est cette conclusion à laquelle il aboutit que la civilisation et tout spécialement le singulier système religieux et la remarquable architecture des Nahuatls et des Mayas n'ont point leurs origines, au Mexique ni dans l'Amérique centrale, où l'on ne peut retrouver aucune trace de leurs formes plus primitives, mais qu'ils sont nés durant le séjour de ces peuples dans la région montagneuse située plus au nord.

La série des types architecturaux est pratiquement continue depuis le pays des *cliff-dwellers* jusqu'au Guatemala. Les « sept cavernes » bien connues de la mythologie nahuatl sont, d'après M. Thomas, un ressouvenir de cette antique période où les Nahuatls habitaient des grottes creusées au flanc des falaises. Il y a, sans aucun doute, une supériorité marquée de la civilisation aztèque et maya sur celle des tribus qui habitent maintenant l'Arizona, supériorité qui se manifeste dans les arts graphiques, dans le système d'évaluation du temps et dans l'organisation politique, aussi bien que dans l'habileté architecturale, mais ces supériorités diverses, l'auteur les attribue à la formation, dans cette branche mieux douée et plus vagabonde de la race aztèque, d'un sacerdoce puissant, dont un type moins évolué se retrouve, nous l'avons déjà dit, dans les sociétés religieuses secrètes des Indiens Pueblos d'aujourd'hui. L'extraordinaire développement de la civilisation aztèque et maya est l'œuvre de ces prêtres omnipotents. Les héros civilisateurs, tels que Quetzalcoatl, Votan, et tant d'autres qui tiennent un rang si éminent dans les mythologies de ces peuples, ont été simplement, à l'origine, les messagers sacerdotaux qui, voyageant de tribu en tribu, ont introduit en chacune d'elles le culte et les arts pratiqués par leur confrérie. Cette dernière suggestion de M. Thomas peut servir à montrer à quelle distance ses conclusions archéologiques l'entraînent de l'interprétation naturiste de la mythologie nahuatl ordinairement acceptée. En ce qui concerne le continent sud-américain, M. Thomas affirme assez positivement qu'il n'a point été peuplé par le nord et que les races qui l'habitent ne montrent aucune affinité ni dans le langage ni dans la civilisation matérielle avec leurs voisins septentrionaux.

A. O. Lovejoy.

H. d'Arbois de Jubainville. — **La civilisation des Celtes et celle de l'épopée homérique** (*Cours de littérature celtique*, t. VI). Paris, Fontemoing, 1899, in-8, xv-418 p.

Au cours d'une lecture des poèmes homériques, M. d'A. de J. a remarqué que la civilisation décrite dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* ressemblait par certains côtés à la civilisation des Celtes de l'antiquité et même du moyen âge. De cette lecture résulte le livre dont nous venons de donner le titre. Sur les cinq chapitres dont il se compose, l'un est consacré en entier à la religion (p. 147-284), et dans deux autres, les chapitres II et IV, il est question des devins, des prêtres et des prêtresses.

Avant d'examiner les ressemblances, frappantes en effet, qui rapprochent les deux religions, il convient de noter une différence assez considérable. Nous connaissons la religion des Celtes de l'antiquité par les renseignements fort rares que nous ont transmis les écrivains grecs et romains, et par les documents épigraphiques qui nous ont donné quelques noms de dieux et de déesses. Au moyen âge, la littérature épique de l'Irlande ne nous fait pas connaître directement les anciennes croyances des Celtes insulaires; sous leur forme la plus ancienne, ces épopées ont subi des corrections et des interpolations dues à des rédacteurs chrétiens. On y voit les Irlandais s'adonner à de nombreuses pratiques de sorcellerie et de magie, mais il n'y est point question d'un culte rendu à une ou plusieurs divinités déterminées et çà et là quelques passages, manifestement interpolés, font allusion au christianisme. Si l'on rapproche les noms de quelques héros irlandais, à la fois guerriers et thaumaturges, des noms des dieux celtiques que l'antiquité nous fait reconnaître, on peut établir quelques identités qui tendent à prouver que les héros irlandais en question sont d'anciens dieux païens évhémérisés par les conteurs chrétiens. Le texte le plus intéressant à cet égard est le *Cath Maige Turedh* ou la Bataille de Moytura qui a été publié avec une traduction anglaise par M. Whitley Stokes[1]. Le sujet est un combat entre les Fomore et les Tuatha Dê Danann (gens de la déesse Dana). On y voit figurer les héros Lug, Nuada, Ogma. Or le nom de Lug, roi irlandais, est identique à un nom gaulois qui forme le premier terme de Lugu-dunum, et qui apparait dans une inscription d'Espagne[2] : LVGOVIBVS SACRVM L. L.

1) *Revue celtique*, t. XII, p. 52-130, 306-308.
2) *C. I. L.*, t. II, n° 2818.

VRCICO. COLLEGIO. SVTORVM D. D; il est vraisemblable que les *Lugoves* sont des divinités de second ordre comme les Matres et les Digenes et que le héros-sorcier Lug était originairement un dieu celtique. Quant au roi Nuada, il est identique au dieu Nodens de plusieurs inscriptions de Grande-Bretagne[1]. Ogma, le champion des Tuatha Dé Danann, porte le même nom que l'Hercule gaulois Ὄγμιος dont nous parle Lucien[2]. Voilà des divinités dont le souvenir a été conservé en Irlande par la tradition épique. Mais dans aucun texte irlandais il n'y a trace d'un culte rendu à Ogma, à Nuada ou à Lug. Les dieux homériques au contraire, tout en étant, comme les héros irlandais, faiseurs de prodiges et vaillants guerriers à leurs heures, sont l'objet d'un culte défini qui se manifeste par des invocations, des offrandes et des sacrifices. Dans la littérature épique de l'Irlande, les opérations magiques que l'on entreprend en vue d'un résultat à obtenir s'adressent à une puissance vague et que l'on ne nomme pas, et les personnages merveilleux n'y jouent point à proprement parler le rôle de divinités.

Si l'on veut comparer les dieux homériques aux personnages merveilleux de l'épopée irlandaise, il faut supposer que ces derniers, à l'époque lointaine où ils étaient l'objet d'un culte, avaient les attributs que la tradition littéraire leur accorde, et que le récit de leurs aventures ne s'est point modifié essentiellement lorsque, de dieux ou de déesses, ils sont devenus les héros et les héroïnes légendaires d'histoires féeriques. Comme les dieux d'Homère, ils ont forme humaine; ils ont femmes et enfants; ils peuvent avoir et ils ont des rapports sexuels avec les simples mortels : ainsi Cûchulainn, le champion d'Ulster, est fils de Lug et de Dechtere, sœur du roi d'Ulster; ils ont sur les hommes une grande supériorité physique : comme l'Arès de l'*Iliade*, Dagda est un géant monstrueux; sa cuiller est assez grande pour contenir une moitié de cochon tout entière; ils sont invisibles à l'occasion; ils ont la faculté de se changer en oiseaux; mais ils peuvent néanmoins être vaincus par les hommes : Cûchulainn blesse la déesse de la guerre Morrigu.

Les textes des auteurs de l'antiquité ne nous fournissent aucun sujet important de comparaison entre les dieux celtiques et les divinités homériques. Tout au plus, peut-on remarquer dans l'onomastique celtique des noms correspondant exactement aux noms grecs en -γένης dont le premier terme est un nom divin. Aux Διογένης de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*,

1) C. I. L., t. VII, n[os] 138, 139, 140.
2) *Herakles*, c. 1.

Ἀπολλογένης, Ἀσκληπιογένης, Διονυσογένης, Ἑρμογένης, Ἡφαιστογένης des textes postérieurs, on peut comparer *Camulogenus* « fils de Mars Camulus », *Esugenus* « fils d'Esus », *Totatigenus* « fils de Totatis ou Teutatès ». Le culte des eaux est attesté par le nom *Renogenus* « fils du Rhin », cf. Κηφισογένης ; le culte des forêts que nous fait connaître la dédicace ARDVINNE[1] rappelle les chênes consacrés à Zeus[2] et le bois sacrés d'Athéna, d'Aphrodite et d'Apollon[3].

On ne peut guère chercher à établir de nombreux rapports entre les divinités homériques et les divinités celtiques, puisque ces dernières nous sont peu ou mal connues. Mais les rapprochements ne manqueront pas entre les croyances des Celtes telles que nous les révèlent les auteurs de l'antiquité et surtout la plus ancienne littérature de l'Irlande, et les croyances des Grecs que nous représentent l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Ces rapprochements ne sont point exclusifs; M. d'A. de J. ne néglige point de remarquer que l'esprit humain a partout les mêmes lois (p. 104) et depuis longtemps déjà les études de folklore nous ont montré les mêmes croyances chez des peuples de race, d'époque et de civilisation différente.

Suivant la doctrine irlandaise, les personnages merveilleux, jadis maîtres de l'Irlande, en qui nous nous plaisons à retrouver les anciens dieux celtiques vaincus par les hommes, ont cherché des refuges; les uns sont allés habiter des îles merveilleuses au-delà de l'Océan, d'autres se sont cachés dans des cavernes souterraines. Les îles des bienheureux de la légende irlandaise font penser à la plaine Elusion où est le blond Radamanthus et où les immortels transporteront Ménélas ; ces îles sont peuplées de femmes et de jeunes filles comme l'île de Calypso ; c'est là que les morts se rendent et qu'ils trouvent avec un corps nouveau une vie nouvelle semblable à la nôtre. M. d'A. de J. fait remarquer très justement que dans l'*Odyssée* il y a sur la destinée des morts deux doctrines contradictoires ; d'après l'une, la demeure des morts est un pays nébuleux, où les ombres errent mélancoliques en regrettant la vie qu'elles ont perdue ; dans l'autre conception, le pays Elusion offre une vie facile aux hommes[4]; il n'y a pas de neige, l'hiver y est court et l'Océan y fait toujours souffler un doux zéphir[5]. Dans la première conception, on s'ex-

1) *C. I. L.*, VI, 46.
2) *Iliade*, V, 639 ; VI, 237 ; IX, 354 ; XI, 170 ; *Odyssée*, XIV, 327-328.
3) *Odyssée*, VI, 291, 321, 322 ; VIII, 362, 363 ; IX, 200, 201 ; XX, 278.
4) *Odyssée*, XI, 14-19, 205-208, 391-393, 488-490.
5) *Odyssée*, IV, 565-568.

plique mal que quand on veut honorer un mort on brûle avec lui ses armes, les objets qu'il a possédés, et qu'on immole ses chevaux et ses chiens; ces cérémonies des funérailles homériques supposent la croyance à un monde nouveau semblable au nôtre, où le guerrier homérique, comme le guerrier gaulois du temps de César[1], retrouvera les êtres et les objets qui lui ont été chers. Il est important de remarquer que la notion de peines et de récompenses dans l'autre vie est étrangère aux Celtes comme aux Grecs homériques : Minos a pour tâche de juger les querelles qu'ont entre eux les morts dans l'Aïdès[2].

On peut encore trouver de curieuses analogies entre la tradition irlandaise et la tradition homérique dans les croyances relatives aux actes et aux nombres à éviter ou à rechercher. La droite est le côté favorable, les bons nombres sont 3 et son carré 9, 7 et son carré en nombre rond 50. M. d'A. de J. observe que quand il s'agit, non de faits simultanés, mais de faits successifs, le nombre 3 doit être dépassé; un héros qui fait trois tentatives ne réussit qu'à la quatrième; il en est de même du nombre 9 et du nombre 7.

Nous ne pouvons ici que donner une idée des rapprochements curieux et des faits intéressants qu'a relevés M. d'A. de J. Son livre contribuera à mieux faire connaître ce que la science des traditions populaires peut tirer de la littérature irlandaise; il aura montré par une comparaison à la fois savante et hardie avec les légendes les plus anciennes d'un peuple indo-européen les traits communs qui rapprochent la civilisation des Celtes de celle des peuples de même race, et aussi les différences qui séparent la société irlandaise au commencement du moyen âge de la société grecque à l'époque homérique.

G. Dottin.

G. Perrot et C. Chipiez. — **Histoire de l'Art dans l'antiquité.** T. VII, *La Grèce de l'Épopée.* — *La Grèce archaïque* (Le Temple). — Paris, Hachette.

Si j'ai quelque peu tardé à parler dans cette *Revue* du VIIe volume de l'*Histoire de l'Art dans l'antiquité*, consacré à la *Grèce de l'épopée* et à

1) *De bello gallico*, VI, 19.
2) *Odyssée*, XI, 568-571.

la *Grèce archaïque*, c'est que ce n'est point là un de ce ces livres dont on ait le droit de faire une analyse critique sans l'avoir patiemment étudié.

Ce n'est pas le lieu, pour une œuvre que le succès a consacrée, et dont chaque volume nouveau, dès qu'il paraît, devient classique aussi bien à l'étranger qu'en France, ce n'est pas le lieu de s'en tenir à formuler des éloges prévus, et, par exemple, de vanter l'exposition lumineuse et jamais sèche, même lorsqu'il s'agit de détails minutieux et techniques, le jugement qui toujours reste original malgré l'influence légitime des théories des devanciers, enfin l'abondance érudite sans pédantisme de l'information. Mais, comme le propre des livres de premier ordre, tels que cette histoire, est d'apprendre beaucoup au lecteur et aussi de faire naître en foule des doutes dans son esprit, M. Perrot me permettra d'aller droit au but, et de lui soumettre quelques critiques.

L'ouvrage comprend donc deux livres, la *Grèce de l'épopée*, et la *Grèce archaïque*, ou, plus exactement *Le temple archaïque*. J'avoue que le premier m'a moins satisfait que le second; je ne crois pas que la matière réponde au titre aussi bien que l'a espéré M. Perrot. Ce n'est pas une idée nouvelle, bien entendu, de rechercher dans les monuments de toute nature, œuvres d'art ou simples produits industriels, que les couches profondes du sol grec livrent à la sagacité persévérante des archéologues, le souvenir matériel et précis de la civilisation homérique; mais cette recherche est particulièrement délicate. Le texte de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, tel que nous le lisons, est un assemblage assez confus, et quelquefois même assez hétéroclite, de morceaux divers; la critique moderne en a révélé les disparates, et les contradictions cachées bien souvent sous une unité factice. Et c'est pour cela qu'il faut quelque prudence à préciser le temps où fleurit la civilisation dite homérique, de même qu'à en localiser le développement dans un pays, à la retrouver identique dans une série de monuments archéologiques nettement classée et limitée. M. Perrot, il me semble, n'a pas eu toujours cette prudence. Il ne s'est pas assez rappelé, par exemple, que dans le volume de la *Grèce primitive*, il a bien souvent invoqué les poèmes homériques à l'occasion de tel ou tel objet sorti d'une tombe ou d'un palais mycénien. C'est qu'en un sens (et pour quelques archéologues d'une façon absolue) la Grèce mycénienne, ou achéenne, ou égéenne, comme on voudra l'appeler, est la véritable Grèce de l'épopée. D'autre part, dans son nouveau volume, M. Perrot nous appelle à retrouver cette Grèce de l'épopée à l'époque que caractérise surtout, en art, le style du Dipylon, et je crains qu'il n'y ait de nombreuses difficultés à établir cette thèse.

Il n'y a pas à en douter : les œuvres industrielles, céramique ou métallurgie, où règne le décor géométrique rectiligne, sont proprement doriennes, ou, pour être moins exclusif, sont le produit du mélange de l'élément dorien et de l'élément grec indigène, avec prépondérance du premier. Bien que la Grèce mycénienne ne soit pas, comme on l'a dit souvent avec trop d'assurance, séparée de la Grèce hellénique par un profond et infranchissable fossé, il est bien certain qu'entre elle et la civilisation qui l'a d'abord et presque partout remplacée dans la Grèce continentale, il n'y a que de lointains rapports. Les liens sont assez ténus, en somme, qui les rattachent l'une à l'autre, et ce n'est guère que dans les produits des modestes industries, comme la céramique, qu'on retrouve des traces certaines d'union. C'est de plus en Attique et en Béotie que le style géométrique rectiligne s'est manifesté jusqu'ici avec le plus d'abondance et de caractère original. Il me semble dangereux de rapprocher ces documents de la poésie homérique, avant tout ionienne. Les vases du Dipylon, pas plus que les bandeaux métalliques de même style, ou les fibules béotiennes, n'arriveront jamais à évoquer en ma mémoire aucun souvenir adéquat de l'*Iliade* ni de l'*Odyssée*, ni aucune des rares œuvres d'art, comme le bouclier d'Achille, qui y sont décrites. Mon avis est qu'il y a un antagonisme profond entre l'état d'esprit et de civilisation qui se manifeste dans les poèmes, et celui que révèlent les objets de style géométrique rectiligne. Les convois funèbres, les batailles sur terre et sur mer, qui décorent la panse des grands vases funéraires attiques, ont bien quelque chose d'épique, si l'on veut ; mais, bien que je sois tout disposé à tenir compte de l'avance considérable que la poésie a dû prendre à une même époque sur les arts mineurs, j'ai peine à reconnaître dans ces ébauches informes de soldats, de marins ou de pleureuses Achille, Ajax, Ulysse, Hector, Hercule ou Hélène. Je voudrais chercher ces héros dans des œuvres plus libres, moins enfantines, où passât au moins un reflet des poétiques conceptions des aèdes, et j'avoue qu'à ce titre, malgré les objections que je me fais à moi-même, les œuvres du cycle mycénien m'attirent davantage.

D'autre part, puisqu'aussi bien les questions relatives à la religion sont spécialement à leur place dans cette *Revue*, j'ai, en lisant ce livre, le même regret que j'exprimais en étudiant la *Grèce primitive*, c'est que M. Perrot n'ait pas assez tenu compte des éléments religieux en étudiant les restes de ce qui est pour lui la Grèce de l'épopée. Sans doute, dans un très intéressant et très brillant chapitre préliminaire, il étudie la religion (p. 11 et s.). Mais cette étude dépasse de beaucoup la Grèce homérique ;

c'est l'histoire du développement des croyances et des types plastiques des divinités qui nous est là retracée à grandes lignes ; mais pas plus là que dans les chapitres suivants je ne trouve indiqués les rapports qu'il peut y avoir entre la religion des héros d'Homère et les images poétiques de leurs dieux d'une part, et d'autre part les idées et les types que révèlent les monuments doriens datant du XIe au VIIIe siècle. C'est que probablement ces rapports n'existent pas, ou tout au moins sont bien peu de chose.

Pour prendre un exemple, quelle forme de sépulture M. Perrot est-il logiquement amené, par une étude pénétrante du texte épique, à reconnaître comme celle qui correspond le mieux aux rites funéraires des héros ? C'est le tumulus d'Achille, ou le tombeau de Patrocle en Troade, et d'autres tumulus du même style, que l'on rapporte de préférence à l'âge mycénien. M. Perrot ajoute lui-même (p. 50) : « On n'a pas retrouvé ailleurs qu'en Troade et en Thrace de tumulus semblables à ceux que décrit le poète : d'autre part, là où des tombes ont été rencontrées que l'on est en droit d'attribuer à la période qui suit de près l'invasion dorienne, le type auquel ces tombes se rattachent n'est pas celui que nous avons défini d'après l'*Iliade* et l'*Odyssée* ; c'est bien plutôt, avec quelques différences secondaires, celui de l'âge mycénien. » Or, de ces tombes, les plus célèbres et les mieux connues sont celles du Dipylon, et l'étude de ces tombes me semble mal située dans la *Grèce de l'épopée*, puisque d'ailleurs M. Perrot reconnaît (p. 63) qu'elles ont reçu les corps de ces Eupatrides dont l'autorité s'est substituée à celle des rois des dynasties plus ou moins légendaires.

De même, je cherche en vain, parmi les œuvres de sculpture, de céramique, de métallurgie, d'orfèvrerie dont le style est celui du Dipylon, celles qui pourraient bien servir d'illustration aux poèmes épiques. Sans vouloir faire étalage d'une érudition facile, je m'en tiens aux nombreuses gravures qui illustrent si heureusement le volume. En fait de sculpture proprement dite, je ne trouve que des figurines d'ivoire trouvées dans une tombe d'Athènes contemporaine de l'achèvement des deux grandes épopées. La stéphané décorée d'une grecque dont sont coiffées ces femmes, et qui constitue tout leur costume, pourrait faire songer à la déesse Héra. Mais M. Perrot n'émet même pas cette hypothèse ; c'est que ces personnages à forme de xoanon n'éveillent nullement en nous l'idée de la brillante épouse de Zeus. Voilà, du reste, avec quelques terres cuites barbares à forme de cloches, les seules figures sculptées ou modelées que nous aient livrées le Dipylon et les nécropoles de son âge. N'est-il pas

étonnant qu'aucun des grands ou petits dieux de l'Olympe, qui tiennent dans l'épopée la place que l'on sait, n'ait été retiré, même à l'état d'idole rudimentaire, des cimetières de cette soi-disant époque homérique?

Et d'autre part, quelles sont les scènes figurées sur les vases? En premier lieu, cela est vrai, des scènes de funérailles : l'exposition du mort sur un lit de parade, au milieu de ses parents et de ses amis désolés, parmi les pleureuses qui vocifèrent en s'arrachant les cheveux. Ce sont là des scènes dont Homère nous retrace plus d'un détail. Mais d'une part ces rites, tels qu'ils apparaissent sur les vases, sont plutôt encore ceux de l'âge archaïque que ceux de l'âge épique, et je suis surpris, d'autre part, de n'y voir aucune allusion au bûcher funèbre pas plus qu'aux sacrifices en l'honneur du mort. La religion est absente de ces tableaux, ce qui m'étonne, s'ils sont vraiment homériques. Les autres sujets sont des batailles sur terre ou sur des vaisseaux, des bataillons ou plutôt des files de soldats en marche, des chœurs de danse, des bandes d'animaux paissants ou se disputant leur proie ; mais aucun trait de cette imagerie conventionnelle ne rappelle avec une précision indiscutable les personnages d'Homère, et dans tous les cas je m'étonne que le décorateur n'ait pas essayé d'introduire, par exemple, dans les scènes de batailles, même sous des traits naïvement grossiers, l'image des immortels que le poème nous montre se battant comme les hommes et contre les hommes aussi bien qu'entre eux. Les ouvriers mycéniens étaient certes plus occupés des dieux, et *a priori* leurs œuvres reflètent mieux l'esprit religieux de l'épopée. Sur les vases du Dipylon, comme sur les fibules de style géométrique et les bandeaux de métal, je ne vois la représentation que d'un être surnaturel : sur une coupe (fig. 96) est tracé un groupe de Centaures ailés et sur un diadème d'or divisé en métopes (fig. 115) on voit d'autres Centaures du même type, mais sans ailes. C'est peu, si l'on songe à l'abondance des dieux dont Homère a peuplé le ciel, la terre, l'onde et les enfers.

En résumé, les données des poèmes d'Homère me paraissent concorder rarement avec celles des monuments exhumés des pays complètement ou à peu près complètement doriens, et datant du XIe au VIIIe siècle, comme ceux du Dipylon. La civilisation que nous ont révélée ces derniers, secs, d'inspiration courte, naïfs jusqu'à l'enfantin, si peu religieux, correspond mal, à mon sens, à celle que la lecture des épopées évoque en notre esprit, riche, brillante, poétique, où la pensée et le culte des dieux préoccupent sans cesse, enfin tout imprégnée d'Orient. Mais, ces objections formulées, la *Grèce de l'épopée* est d'une lecture aussi

attrayante qu'instructive, et l'on approuve sans contrainte les chapitres où M. Perrot, exprimant la pure substance des textes, qu'éclairent son goût d'artiste et sa science d'archéologue, restitue par exemple le palais homérique, ou recompose tel qu'il devait être, s'il n'est pas une fiction poétique, le bouclier d'Achille.

Après la *Grèce de l'épopée*, la *Grèce archaïque*. Le sujet, ici, va s'étendre; les monuments à étudier se multiplient ainsi que les questions à résoudre. Le plan de M. Perrot eût peut-être gagné à ce que l'étude sur la Grèce de l'épopée fût jointe à l'étude sur la Grèce primitive, et que le nouveau volume fût consacré exclusivement à l'archaïsme. Le lecteur n'aurait pas la déception de rester en suspens à la fin du livre XIII, qui constitue la seconde partie du VII[e] volume, et où il est question à peu près exclusivement du temple. Le défaut paraîtra moins grand quand l'œuvre sera complète; mon reproche vient peut-être surtout de mon impatience d'attendre, et du désir que j'ai d'étudier, sous un tel maître, l'histoire de la sculpture ou de la poterie archaïques.

Quoi qu'il en soit, ce XIII[e] livre est certainement une des parties les mieux venues, jusqu'ici, de l'*Histoire de l'Art*. M. Perrot et son digne collaborateur, M. l'architecte Chipiez, se sont surpassés. Le caractère spécial de la *Revue où* j'écris m'interdit de m'arrêter sur ces chapitres pour en faire une minutieuse analyse, et montrer avec quelle ingéniosité savante les auteurs nous font assister au démontage, ou, si l'on préfère, au montage du vieux temple dorique, depuis les origines lointaines où il n'était qu'une cella sans ornements, jusqu'à l'époque où il se dressa, chef-d'œuvre de logique et d'art, avec la ceinture de ses portiques, dans tout l'éclat de sa brillante polychromie. Les fondations, le stylobate, la colonne, l'entablement, le fronton, les plafonds, les combles, les toits, chaque partie et chaque élément est étudié et décrit, expliqué, avec une clarté pour ainsi dire mathématique, et du même coup le lecteur pénètre dans l'intimité du génie grec, qui enfin, au VI[e] siècle, a pris possession de lui-même et marche à grands pas vers les chefs-d'œuvre. L'analyse du temple ionique n'est pas moins fine et délicate que celle du temple dorique, bien que naturellement elle satisfasse moins l'esprit, puisque l'architecture ionique primitive ne nous a pas encore livré ses secrets comme sa sœur. Mais tout ce que l'on peut savoir actuellement, les auteurs l'exposent sans défaillance; rien, par exemple, ne peut exprimer l'art extrême avec lequel ils nous font suivre à pas certains le développement gradué du chapiteau ionique.

Je me permettrai, cependant, une ou deux réserves. D'abord, entraîné

sans doute par la logique du sujet, M. Perrot a quelquefois dépassé les bornes qu'il s'était marquées; il a fait plus d'une incursion sur le domaine de la Grèce classique, alors qu'il n'était peut-être pas absolument nécessaire, et il s'est exposé pour plus tard à des redites inévitables. Mais cela est de peu d'importance; il est souvent utile, quand on fait l'histoire des arts plastiques, d'en prendre à son aise avec la chronologie, car les époques successives s'éclairent l'une par l'autre.

Pour en arriver tout de suite à une critique capitale, je me demande si M. Perrot a trouvé un terrain bien solide pour y asseoir les bases de sa théorie, quand il nous engage à considérer le temple dorique comme le développement naturel du *mégaron* du palais achéen. Qu'était-ce en somme que ce mégaron, dans sa forme la plus simple, à Troie par exemple? Une salle de réception et d'apparat, ouvrant par une baie sur un vestibule largement ouvert. Ce plan appelle certainement la comparaison avec le temple très simple *in antis*; mais cette disposition est si peu compliquée, si élémentaire, d'une invention tellement à la portée de tous, que je ne sais pas vraiment s'il est nécessaire de mettre un lien entre l'un et l'autre édifice, et de dire que le second est sorti du premier. N'y a-t-il pas simple coïncidence, et des moins étranges? Ne pouvons-nous pas dire que le premier architecte dorien qui eut à construire une chapelle pour y loger une idole, trouva sans préparation, inventa cette forme élémentaire de la salle carrée ou barlongue précédée d'un vestibule; tout comme l'architecte achéen l'inventa pour l'appliquer au salon de son roi? D'ailleurs, le mégaron de Tirynthe ou celui de Mycènes sont plus compliqués; devant le vestibule est venu se placer un portique, et nous avons là quelques éléments du temple dorique, mais non les éléments de tout le temple, car il manque l'opisthodome, le portique et la façade postérieure. Parmi tous les plans de temples qu'a relevés M. Perrot, je n'en remarque aucun qui soit construit à peu près sur le plan du mégaron mycénien, pas même le temple d'Assos qui est l'un des plus anciens, pas même l'Héraion d'Olympie, qui nous est présenté, et à juste titre, comme l'un des spécimens les plus caractérisés de l'architecture religieuse, et nous permet de saisir sur le vif le passage de l'édifice de bois à l'édifice de pierre.

Je voudrais aussi que M. Perrot eût tenu compte d'une donnée qui est sans doute essentielle à la solution du problème. Il a écrit (p. 351) : « Créé pour l'homme en vue de la vie princière, le type du *mégaron* s'est prêté sans effort à recevoir une autre destination plus relevée. C'était le plus noble et le plus beau type d'édifice que l'on connût; il a paru tout

naturellement désigné pour fournir aux dieux les habitations où la piété de leurs adorateurs les appelait à s'établir... A ces êtres divins, qui étaient censés se partager le gouvernement du monde, il fallait des demeures qui fussent plus amples et plus belles que celles des hommes du plus haut rang, des rois eux-mêmes. » C'est le seul passage où il soit parlé du temple dorique au point de vue spécial de sa destination. Jamais plus, dans la suite de son étude, l'auteur ne semble préoccupé de chercher si le développement du culte et les nécessités du rituel n'ont pas eu quelque influence sur le plan et la disposition intérieure ou extérieure de l'édifice. C'est par des raisons purement architecturales et esthétiques qu'il explique les agrandissements et les embellissements successifs du temple. N'y avait-il pas lieu de s'enquérir si les architectes n'ont pas dû se plier à des exigences des prêtres ou des dévots en vue des cérémonies ordinaires ou extraordinaires, intimes ou publiques dont la maison du dieu était le théâtre, et son image le centre? Est-ce que ces exigences n'ont pas contribué pour leur part à faire choisir tel plan plutôt que tel autre, et par exemple tel ou tel agencement ou tel ou tel décor des portiques? Je crois que cet élément négligé eût conduit M. Perrot à des vues intéressantes, et que l'étude poussée dans ce sens eût en quelque sorte vivifié des chapitres qui à quelques-uns paraîtront d'une austérité un peu trop technique.

Enfin, je ne puis m'empêcher d'exprimer, en terminant, un regret. Pourquoi faut-il que MM. Perrot et Chipiez n'aient pu qu'à peine profiter des admirables résultats des fouilles de Delphes? M. Perrot s'en est plaint en des termes discrets. Du moins chacun voudrait espérer que, pour rédiger son prochain volume, il pourra puiser à pleines mains dans le trésor des découvertes de M. Homolle, enfin rendues accessibles. C'est l'un des nombreux motifs qui rendent impatients les admirateurs et les disciples du maître qui conduit d'une si sûre et si vaillante main sa longue et difficile enquête sur toutes les formes et toutes les manifestations de l'art dans l'antiquité.

Pierre Paris.

C. Holsten. — **Das Evangelium des Paulus**. Teil II, *Paulinische Theologie nebst einem Anhang : die Gedankengänge der paul. Briefe*, herausgegeben und mit einem *Abriss von Holsten's Leben*, eingeleitet von D. Paul Mehlhorn, mit dem *Bildniss Holsten's* G. Keimer, Berlin, 1898, in-8°, xxvi-173 pages.

Personne peut-être, de notre temps, n'était mieux préparé ni mieux qualifié que le professeur de Heidelberg mort il y a trois ans, pour exposer la théologie de l'apôtre Paul avec toute la rigueur et la précision de la méthode scientifique moderne. Il se proposait, en effet, de la développer tout entière dans un ouvrage en deux parties. La première devait être consacrée aux questions historiques et au développement extérieur de l'œuvre de Paul. La moitié seulement de cette première partie comprenant l'étude de la lettre aux Galates et de la première lettre aux Corinthiens fut publiée par Holsten lui-même, en 1880. L'explication de la seconde lettre aux Corinthiens et de celle aux Romains devait suivre pour achever cette première partie de l'œuvre. D'autres travaux vinrent forcer le savant à ajourner cette publication et il est mort en 1896, sans avoir fait autre chose que de poser les deux premières pierres de l'édifice qu'il voulait élever.

Le présent volume représente la seconde partie de ce grand ouvrage, l'exposition de la théologie paulinienne et de sa formation dans la conscience de l'apôtre. Il a été préparé par les amis et les disciples de Holsten, à l'aide de ses cahiers de cours. Si sa pensée n'a peut-être pas tous les développements qu'il lui aurait donnés lui-même, elle y est du moins sans alliage.

L'éditeur, M. le pasteur Mehlhorn, a mis en tête une courte notice biographique faite en grande partie avec des notes laissées par le savant sur son enfance et son éducation universitaire. On y voit au vif et au naturel quelles étaient les mœurs et les méthodes pédagogiques dans le Mecklembourg vers 1835. Elles manquaient de douceur et même d'humanité. Pour éveiller ou retenir l'attention de ses élèves, le maître de Carl Holsten usait de moyens que nous traiterions de féroces aujourd'hui. Holsten ne s'en plaint pas. Il était, nous dit-il, à dix ans, un enfant court, épais, endormi ; peut-être son intelligence, pour prendre son essor, avait-elle besoin de ces rudes secousses. Une fois réveillée, elle ne dormit plus. Holsten fut un travailleur acharné, méthodique et

méticuleux. Il étudia la théologie à Rostock sous des maîtres dont il scandalisait l'orthodoxie rigide, par la liberté de sa critique, mais dont il forçait l'estime et l'admiration par l'étendue et la sûreté de ses connaissances. Il s'adonna surtout à l'étude du grec. C'était une nature d'humaniste pieux, tranquille et libéral. Son rêve aurait été d'être un bon pasteur de campagne. Le régime d'oppression dogmatique que le docteur Kliefoth faisait alors peser sur l'Église mecklembourgeoise, l'obligea d'y renoncer ; il devint et resta longemps professeur de gymnase. Mais son cœur appartenait à la théologie. Il s'était pris d'une vive admiration pour Baur. Sur la tombe de ce dernier, l'un de ses collègues de Tubingue, le docteur Landerer, rappela l'attitude indécise que Baur avait gardée en face de la conversion de Paul, n'osant pas ou ne pouvant pas en éliminer le caractère miraculeux. « Si un miracle subsiste, disait Landerer, toute la conception surnaturelle du christianisme est sauvée et l'œuvre entière de Baur et de ses disciples s'écroule. » Holsten fut choqué de cette conclusion et voulut relever ce qui lui semblait un défi à la science historique. L'année suivante (1861), il faisait paraître sa célèbre dissertation : *Ueber die Christusvision des Paulus*, qui fit éclat en Allemagne et le classa d'emblée parmi les premiers théologiens scientifiques du temps. Quelques années plus tard, Holsten recevait l'offre d'une chaire de critique biblique à l'Université de Berne ; il fut heureux de l'accepter et de se livrer à ses études de prédilection. Plus tard il passa à l'Université de Heidelberg (1876) où il a travaillé et enseigné jusqu'à sa mort. On me pardonnera d'avoir rappelé la carrière, assez peu connue en France, d'un savant dont la modestie a voilé aux yeux de plusieurs le rare mérite. La théologie allemande n'a pas connu, de notre temps, d'esprit plus rigoureusement scientifique en toutes ses démarches.

Si le volume s'ouvre par cette biographie, il se ferme sur une série de plans analytiques de chacune des épîtres de Paul, destinés à faire sentir et à mettre en relief, en chacune d'elles, l'enchaînement des idées (Gedankengänge). Nous signalons ces analyses faites avec une précision et une netteté admirables à tous ceux qui s'occupent de l'exégèse des épîtres pauliniennes. De telles esquisses valent mieux que de longs commentaires pour entrer dans la logique intime de cette originale pensée. Les commençants surtout ne sauraient trouver un guide plus clair ni plus sûr.

Venons maintenant à la partie centrale du volume, à la théologie même de Paul. Pour exposer cette théologie, on s'est contenté longtemps

d'en disposer les divers éléments suivant les rubriques de la dogmatique ecclésiastique, ou dans le cadre tracé par l'apôtre lui-même dans l'épître aux Romains, en la concentrant, par exemple, autour d'une doctrine centrale, comme celle de la Rédemption. Holsten a eu une autre ambition. La formation de cette théologie constitue un problème historique qu'il a voulu résoudre. Par quelle transformation, par quel développement interne la conscience religieuse de Saul le pharisien est-elle devenue celle de Paul l'apôtre et l'esclave du Messie Jésus? En d'autres termes la théologie chrétienne de l'apôtre, n'étant que la transformation de la théologie antérieure du pharisien, comment s'est opérée et jusqu'où est allée cette transformation? Du problème ainsi posé sortait la division même de la matière : 1° Il faudra exposer d'abord les idées premières que Paul a héritées du pharisaïsme et qui constituent l'arrière-fond permanent de sa pensée chrétienne; 2° dégager et caractériser fortement l'élément nouveau qu'introduit dans sa conscience juive le fait capital de sa conversion et de sa foi au Messie Jésus crucifié et ressuscité. La croix entrait en contradiction profonde avec sa foi antérieure et sa manière de comprendre l'Ancien Testament. C'était une révolution : (τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν ἰδοὺ γέγονεν καινά, II *Cor.*, v, 17). Résoudre cette contradiction, ce sera désormais la tâche et l'effort de la pensée de l'apôtre; 3° décrire, dans le détail et sur tous les points, cette révolution d'idées pour avoir le vrai sens et l'exacte valeur des doctrines nouvelles dans lesquelles s'exprime la nouvelle forme de sa conscience religieuse. Voilà ce qu'a fait Holsten et quelles sont les trois parties, dans leur ordre génétique, de son explication partout aussi lumineuse que ferme et concise.

Est-ce à dire que cette solution du problème historique que pose la théologie paulinienne nous satisfasse complètement? Elle a une rigueur, un aspect d'équation algébrique, qui nous inspire quelque défiance. La vie réelle a plus de souplesse et de fécondité. On dirait un problème de logique pure résolu une fois pour toutes dans l'âme de Paul, après quelque temps de réflexion et de méditation solitaires.

En effet, toute la rigide construction de Holsten repose sur cette hypothèse, qu'après la vision de Damas, le disciple de Gamaliel vaincu et bouleversé, a cherché la solitude en Arabie jusque dans les rochers du Sinaï pour mettre de l'ordre dans ses idées troublées, retrouver un nouvel équilibre, se faire une théologie nouvelle et définitive; qu'il y a réussi et qu'il est revenu de la presqu'île sinaïtique, de cette retraite dans le désert, avec toutes ses croyances renouvelées, son évangile ori-

ginal complet : tel un chevalier apparaissant armé de pied en cap de toute son armure, qui désormais ne fera plus que combattre pour sa cause envers et contre tous. J'estime que c'est là une pure hypothèse qui a contre elle à la fois toutes les vraisemblances psychologiques et toutes les indications historiques. Le premier mouvement d'un néophyte de la trempe morale de Paul, c'est de rendre témoignage de sa foi nouvelle et, d'après le livre des Actes il le fait aussitôt dans les synagogues de Damas (*Act.*, xi, 19 et 20, εὐθέως). N'admettrait-on pas l'autorité d'une source qu'il n'est plus possible aujourd'hui de dédaigner, on doit convenir que Paul lui-même dans l'épître aux Galates ne parle point d'une retraite au désert du Sinaï ; qu'il se rendit dans l'Arabie pétrée, laquelle était alors une contrée fort peuplée et florissante sous le roi Arétas ; que pendant sa première visite à Pierre et à Jacques à Jérusalem, il ne laissa percer aucune dissidence avec eux et que même pendant dix-sept ans, il déclare avoir été en communion avec les églises de Judée qui louaient Dieu et se réjouissaient des succès de sa prédication en Syrie et Cilicie. Comment en aurait-il été ainsi, dans l'hypothèse qu'il aurait eu dès les premiers jours sa formule arrêtée de l'abrogation de la loi mosaïque? La crise de l'an 52 racontée au chapitre II de la même épître, a été une véritable crise amenée par les événements, aussi bien dans l'âme de Paul que dans le parti judéo-chrétien. La conversion de Paul date de l'an 35 environ et l'épître aux Galates a été écrite vingt ans plus tard. Comment voudrait-on penser que la prédication de Paul, si elle avait été à l'origine ce qu'elle fut plus tard, n'aurait soulevé aucun orage alors qu'elle en provoque de si violents partout où il passe, entre les années 55 et 58? L'erreur de Holsten est d'avoir pris la théologie des épîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains, comme un système immobile et clos et de l'avoir antidaté en le reportant à l'année 38, en sorte que durant ces dix-sept ans de prédication missionnaire, l'apôtre si attentif pourtant aux événements du dehors et aux révélations de sa conscience, n'aurait rien appris d'eux ni profité des expériences qu'il faisait tous les jours, des résistances qu'il rencontrait et des objections dont on l'accablait. Cela, nous le répétons, est contraire à toutes les vraisemblances.

Holsten, obstinément fidèle aux premières conclusions de la critique de l'école de Tubingue, n'a jamais voulu reconnaître comme authentiques que les quatre grandes lettres essentiellement polémiques que nous avons déjà nommées. Ses efforts pour refuser à l'apôtre la première épître aux Thessaloniciens et celle qui est adressée aux Philippiens, nous

paraissent avoir échoué. Un consensus toujours plus grand se fait entre les critiques indépendants sur l'origine de ces deux lettres, dont l'une appartient à la période antérieure à celle des grandes luttes et l'autre à celle qui les a suivies. Si Holsten leur avait fait quelque place dans son système, il en aurait nécessairement élargi le cadre et alors il serait arrivé à une vue plus historique, à notre avis, du développement de la pensée paulinienne, en constatant, comme je l'ai fait moi-même dans l'*Apôtre Paul*, que cette pensée avait eu une histoire et que cette évolution sans arrêt avait duré pendant toute la longue carrière de l'apôtre.

C'est la souplesse, l'élan progressif et constant de cette pensée que nous croyons qu'il faut maintenir contre la logique étroite des exégètes allemands. Cette souplesse et cet élan ne sont-ils pas très sensibles dans les quatre grandes lettres incontestées? Juge-t-on bien de la forme dialectique de la pensée de Paul dans l'épître aux Galates, si on la détache et si on l'isole de l'argumentation et des objections des adversaires? N'est-ce pas cette contingence qui la *conditionne* et la détermine, et lorsqu'on passe de cette épître à celle aux Romains, ne sent-on pas encore le mouvement et le progrès? Ne voit-on pas les antithèses de la pensée paulinienne s'adoucir et s'élargir, perdre leurs arêtes vives et tendre à la conciliation dans une philosophie religieuse de l'histoire, embrassant tout le plan de Dieu? De même comment méconnaître le changement qui, entre nos deux épîtres aux Corinthiens, s'accomplit dans l'eschatologie paulinienne, surtout en ce qui regarde sa propre mort et l'état de l'âme chrétienne après la mort? Les vues exprimées II *Cor.*, v, 1-9, ne sont-elles pas nouvelles? Si donc même dans ces grandes épîtres qui appartiennent à la pleine maturité de l'apôtre et tiennent dans un espace de trois années à peine, la pensée de Paul se modifie et tire des conséquences nouvelles de son principe initial, comment douter qu'il en a été de même, dans la longue période qui a précédé et dans celle qui a suivi? Soit que l'on étudie de près l'eschatologie et la christologie de Paul, soit que l'on considère sa théorie de la justification ou sa morale, il devient évident que la pensée de cet esprit toujours en travail a eu une histoire, qu'elle a obéi à l'action des causes extérieures aussi bien qu'à la logique interne de son principe et qu'il faut la prendre et la reproduire, dans ce laborieux *devenir*, pour l'avoir dans toute sa vérité.

Nous n'en devons pas moins faire honneur à Holsten d'avoir, le premier, je crois, montré que cette théologie a eu son principe générateur dans le fait et dans la nature propre de la conversion de l'apôtre. Elle

n'est bien, en réalité, que l'épanouissement logique du germe déposé alors dans la conscience pharisienne de Saul. Le développement a été plus long que Holsten ne l'a vu ; mais il en avait bien vu le point de départ et il a déduit avec rigueur toutes les conséquences impliquées et enfermées dans cette conversion.

Il a complété sur ce point et précisé les résultats de la critique de Baur. Ce dernier laissait subsister une solution de continuité historique entre Jésus et Paul, si bien qu'on pouvait se demander lequel des deux était le véritable fondateur du christianisme. Holsten a rétabli le lien et la subordination en précisant le caractère de la conversion de Paul et en faisant apparaître antérieur à celle-ci et comme sa condition, l'évangile de Pierre et la fondation des églises de la Judée (p. 43). C'est ce qui fait dire à Holsten, à plusieurs reprises et avec une grande énergie : « Sans Jésus, jamais Saul le pharisien ne serait devenu Paul » (*ibid.*). Du même coup, la position de Pierre s'est trouvée éclaircie et précisée. Il n'est plus la tête du parti judaïsant ; il a pris une position intermédiaire, relativement libre à l'égard de la Loi mosaïque, mais encore pleine de réserve à l'égard des entreprises de Paul ; position étroite et glissante qui devait le faire tomber dans toutes sortes d'inconséquences et le faire accuser d'hypocrisie et de trahison à la fois par les deux partis extrêmes (*Gal.*, II, 12 et ss. ; *Act.*, XI, 2 et ss.).

Nous ne pouvons dire ici tous les mérites de l'exégèse de Holsten. Mais nous pouvons le laisser lui-même caractériser sa méthode de travail. Les étudiants réunis « en commerz » lui offrirent un bijou de petit verre à punch à titre de souvenir. Holsten plaça dessus en équilibre le grand verre dans lequel il venait de boire et remercia en interprétant ce symbole : « Le grand sur le petit. Il en est de même en bonne et loyale science. La fidélité persévérante dans l'examen des petites choses est la condition des solides constructions d'ensemble ». Il marquait ainsi sa façon de procéder. Il a travaillé, pourrait-on dire, la lampe à la main et il ne se décidait que lentement à donner des conclusions générales. C'est ce qui a fait de lui un exégète dont la voix modeste, mais ferme et claire, était toujours écoutée de ceux qui savent discerner le vrai savoir de la rhétorique scientifique.

Aug. Sabatier.

F. Ferrère. — **La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IVe siècle jusqu'à l'invasion des Vandales.** — 1 vol in-8, xiii, 382 p., Paris, Alcan, 1897.

Nous faisons toutes nos excuses à M. Ferrère du long délai que nous avons mis à rendre compte ici de l'ouvrage qu'il a bien voulu soumettre à nos critiques. Ce n'est pas que son livre manquât d'intérêt. Le sujet qu'il a choisi embrasse une des périodes les plus agitées et les plus dramatiques de l'histoire de l'Église d'Occident, bien qu'il ne s'agisse guère que de l'Afrique chrétienne de la fin du ive siècle à la fin des premières trente années du ve. Mais quelle abondance touffue d'événements, de luttes passionnées, de persécutions réciproques, de doctrines opposées et aussi intolérantes les unes que les autres, de brillants esprits s'escrimant de part et d'autre en se servant de toutes les armes que le savoir et l'ignorance du temps pouvaient leur fournir, le tout dominé par cette grande figure d'Augustin qui n'a cessé depuis lors d'exercer une influence prépondérante, sinon par sa théologie personnelle, en tous cas par ce que nous appellerons son *ecclésiasticisme* sur l'Église occidentale tout entière! Que voulez-vous? Les sujets ont beau être attirants, les efforts de ceux qui les traitent dignes de toute notre estime, on n'a jamais le temps de faire ce qu'on voudrait. On remet, on ajourne, et malgré les reproches qu'on se fait, on ajourne encore. La seule manière d'atténuer ses torts, c'est de mettre enfin la main à l'ouvrage, et nous l'y mettons.

Le livre de M. Ferrère est une étude laborieuse, supposant beaucoup de lectures sur un champ d'investigation que notre érudition française a longtemps laissé en jachère, à son grand détriment. Les sources de renseignements directs ont été consultées et utilisées avec beaucoup de patience et de labeur, nous dirons tout à l'heure la restriction que nous devons apporter à ce jugement d'ensemble. Les notes justificatives sont nombreuses, ordinairement repérées avec soin. Les grandes divisions sont claires et parallèles à l'histoire. Il y a des chapitres très instructifs et qui nous mettent sous les yeux, sinon des nouveautés au sens absolu du mot, du moins des réalités mal connues ou trop souvent négligées, bien qu'elles comptent parmi les éléments explicatifs d'une situation qui devient inexplicable quand on les passe sous silence.

Ainsi nous devons signaler avec éloges un exposé très étudié de la division politique et administrative de l'Afrique romaine au IVe siècle (pp. 1-10), une dissertation intéressante sur l'état de l'enseignement public dans le même pays et à la même époque (p. 45 suiv.), tout particulièrement la mise en relief des faits qui établissent (p. 64), ce qu'on n'apprend jamais sans quelque surprise, que, dès le lendemain de la lutte acharnée et prolongée du christianisme et du paganisme, il existait toute une classe d'hommes, et non les premiers venus, qui nageaient pour ainsi dire, non pas *entre*, mais *dans* les deux eaux, et qui trouvaient moyen de fondre en je ne sais quel mélange indifférent les doctrines et les traditions des deux religions. Ammien Marcellin pourrait être déjà rangé dans cette catégorie dont il nous est si difficile de nous représenter l'état d'esprit. Citons également la description du mauvais état économique de la province africaine où le sol, le plus souvent partagé entre de grands propriétaires privilégiés et abusant de leurs privilèges, ne nourrissait plus suffisamment un nombreux prolétariat agricole que le fisc impérial achevait d'écraser (p. 79). Cette fâcheuse constitution de la propriété ne fut pas étrangère aux progrès du Donatisme non plus qu'aux jacqueries qui sévirent en se couvrant de son nom (comp. aussi p. 154). — Dans un autre ordre d'idées nous noterons aussi la remarque très juste et trop rarement faite que, malgré ses sympathies pour la vie monastique dont l'introduction dans la province d'Afrique était récente encore, Augustin fonda des associations pieuses et des séminaires, mais non des monastères (p. 40). Ceci est très remarquable.

Si nous pouvions partager le point de vue à-prioristique auquel l'auteur s'est placé pour développer et agencer son récit, nos félicitations seraient certainement plus étendues. Ce point de vue admis, il a tiré de son sujet tout ce que ce sujet pouvait lui fournir. Je dirai même que parfois sa conscience d'historien lui fait découvrir des phénomènes qui ne laissent pas que de l'étonner et qu'elle ne lui permet pas de taire. Je citerai en exemple la ligne (p. 16) où M. Ferrere constate, non sans manifester quelque surprise, que les évêques en ce temps-là étaient nommés et installés sans que le pape eût même été averti. Quand on connaît de près les origines et le développement de l'épiscopat, c'est le contraire qui serait étonnant. Mais ce simple détail nous met sur la voie de ce qui constitue ce que nous nous permettrons d'appeler le péché originel de ce travail historique.

Encore une fois l'auteur a laborieusement étudié la période assez courte, mais extrêmement riche, de l'histoire religieuse de l'Afrique ro-

maine depuis la fin du IVe siècle jusqu'en 430, invasion des Vandales et mort de saint Augustin. Mais il nous fait l'effet de ne pas être très au clair sur les périodes qui ont précédé et d'avoir entamé ses recherches en partant d'une histoire antérieure convenue que la critique historique a singulièrement transformée. C'est ce qui donne à son histoire une apparence de plaidoyer continu, d'apologie, souvent subtile, quelquefois pénible, qui fait le plus grand tort à la valeur objective de ses appréciations et de ses conclusions. Nous ne prendrons pas le parti des payens, des Donatistes, des Pélagiens ou des Manichéens, pas davantage celui de l'Arianisme dont M. Ferrère semble avoir si peu étudié les antécédents et la légitimité relative. Mais il nous est impossible de trouver que l'Église et son illustre champion saint Augustin aient toujours eu le bon droit de leur côté dans les combats acharnés qu'ils livrèrent à ces diverses formes de la pensée religieuse, ni que leur victoire commune ait porté des fruits bien réjouissants. Le triomphe de l'orthodoxie en Afrique, à supposer qu'il ait été réel, fut de bien courte durée. Augustin mourut au moment où l'Arianisme avec les Vandales et le Donatisme, délivré par eux de l'oppression impériale, relevaient victorieusement la tête. L'interrègne stérile de l'orthodoxie ramenée par les troupes de Justinien ne tarda pas à être suivi par l'écrasante conquête musulmane, et il y en eut pour de longs siècles. Les Coptes schismatiques de l'Égypte et les chrétiens grecs et arméniens de Syrie et d'Asie-Mineure ont, malgré bien des défaillances, mieux résisté à l'islamisme vainqueur que les chrétiens d'Afrique.

Il n'est pas surprenant que le livre de M. Ferrère se résume d'un bout à l'autre en un panégyrique perpétuel de saint Augustin. L'auteur a le même idéal que son saint de prédilection. La majesté de l'Église et le souci de son unité les fascinent l'un et l'autre. Pour lui, tout ce que l'Église dit et fait est bien dit et bien fait; Augustin, depuis sa conversion, est un type de perfection. Il nous paraît que l'historien devrait toujours se prémunir contre ces approbations anticipées qui ne sont justifiées ni par la nature des choses ni par celle des hommes. Laissons de côté l'Église que nous ne voulons ici ni attaquer ni défendre. Bornons-nous au saint. Nous ne nions nullement ses mérites. Augustin est un très grand homme d'église, et si l'on doit mesurer la grandeur de l'individu à son influence prolongée sur de grandes masses humaines, il n'est que juste de lui assigner une grande place dans l'histoire religieuse. Et cette place est originale. N'est-il pas singulier que sa théologie personnelle ait tout le long des âges, depuis le pauvre Godescalc, sans parler des réformateurs, jusqu'aux Jansénistes, poussé

dans le sens de l'individualisme, de l'autonomie intérieure et même de l'hérésie, tandis que son point de vue ecclésiastique favorisa toujours les tendances opposées? Quelque chose manque à l'ouvrage de M. Ferrère, je veux dire une exposition raisonnée de la théologie augustinienne.

Augustin est donc un très grand homme, cela est entendu. Mais les plus grands hommes ont leurs petits côtés, et il a eu les siens. Doué des plus brillantes facultés imaginatives, les ayant cultivées et disciplinées par l'étude des meilleurs modèles latins, par la science et la pratique du droit, ainsi que par une observation pénétrante de la nature morale en lui-même et chez les autres, mystique avec délices et en même temps très pratique, très réaliste et même au besoin très diplomate, charitable et clément avec les individus, d'une intransigeance allant jusqu'à la dureté quand il s'agissait d'une opinion ou d'un parti menaçant l'unité de l'Église ou l'orthodoxie des conciles, ne craignant pourtant pas lui-même d'élaborer un système rigoureux, inconnu avant lui dans l'Église et qu'en fait l'Église catholique n'adopta jamais sans restriction, Augustin présente à la psychologie religieuse un des caractères les plus intéressants et les plus compliqués. Son éloquence est brillante, riche en mots heureux et d'un grand éclat; pourtant l'abus de l'antithèse et du cliquetis verbal fait qu'il reste toujours un *causidicus* plutôt qu'un logicien. M. Ferrère nous parle à chaque instant de sa science. Elle était médiocre, même pour son temps. Il possédait mal le grec, défaut alors aussi grave que peut l'être aujourd'hui pour un théologien l'ignorance de l'allemand. Il ignorait l'hébreu. Comme exégète, il est d'une insigne faiblesse. Est-il possible que, p. 179, M. Ferrère ait affirmé qu'Augustin « a trouvé la règle pour commenter les Livres saints! » Il suffit pour apprécier la justesse de cet éloge de lire l'échantillon qui nous est donné p. 280 de la façon dont Augustin se représente les rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il tombe à chaque instant dans un allégorisme aussi faux qu'arbitraire. Il était d'une crédulité à toute épreuve dès qu'il s'agissait de quelque chose qui cadrait avec ses propres vues. On n'a, pour s'en assurer, qu'à lire les derniers chapitres de la *Cité de Dieu*. Le revirement qui le conduisit à invoquer le bras séculier pour venir à bout des Donatistes, qu'il se voyait impuissant à ramener par la persuasion, est une de ses indignes faiblesses, et tout le talent que M. Ferrère déploie pour le disculper de cette infidélité aux principes qu'il avait d'abord proclamés ne parvient pas à l'absoudre d'une faute grave qui eut pendant tout le moyen âge et même plus tard encore les

plus lamentables conséquences. La question était pourtant bien simple. Si des Donatistes se livraient en effet à des violences contre les personnes et à des attentats contre les propriétés, l'autorité impériale devait sévir contre ceux-là, mais elle n'avait aucune raison de persécuter les Donatistes honnêtes et paisibles. Comment M. Ferrère a-t-il pu prendre pour argent comptant les exagérations d'Optat de Milève où l'on reconnaît si bien, rien qu'à les lire superficiellement, la haine et les dénonciations furibondes du polémiste exaspéré? A-t-il donc oublié que dans cette âpre controverse comme dans toutes les autres celui qui n'écoute qu'une cloche n'entend qu'un son?

Il faut dans l'appréciation historique des partis religieux partir de ce fait expérimental que la cause occasionnelle des grands conflits est le plus souvent assez mesquine. Qu'est-ce que le ι sur lequel se condense au IVe siècle la lutte passionnée engagée entre l'arianisme et l'athanasianisme? Une lettre minuscule. Mais ce iota était la pointe extrême d'une pyramide. Il résumait deux manières opposées de concevoir le christianisme, Dieu, le Christ et l'Église. De même, le point de départ du Donatisme est quelque peu puéril. Mais qui ne voit que le Donatisme n'est qu'une des formes du conflit, que pour notre part nous croyons insoluble, qui date du jour où le principe sacramentel-sacerdotal s'introduisit dans la chrétienté? Montanistes du second siècle, Novatiens; plus tard, Pétrobrusiens, Cathares, Vaudois, et j'en oublie, s'insurgent contre l'idée que la grâce divine pour parvenir aux hommes se serve de canaux impurs, de prêtres personnellement indignes, et comme l'Église, tout en condamnant les prêtres indignes, maintient pourtant que leur indignité personnelle n'invalide pas les pouvoirs surnaturels qu'ils tiennent de leur ordination sacerdotale, ils rompent avec elle et sa hiérarchie. Ainsi firent les Donatistes, et pour la même raison. Ce sont là des ferments que le moindre hasard peut faire virulents, et voilà ce qu'un historien doit avant tout dégager du mélange confus des disputes et des récriminations réciproques.

Le parti-pris de M. Ferrère en faveur d'Augustin va au point qu'il ratifie en le reproduisant, p. 356, ce jugement amphigourique de l'excellent et candide M. Nourrisson où il y a à peu près autant d'erreurs que de lignes : « Observateur ému de la lutte que se livrent au plus intime de la conscience le bien et le mal, il (Augustin) sut, tout en désenchantant outre mesure la liberté d'elle-même » (?), « relever à la fois contre Manès et contre Pélage la moralité de notre nature » (on croyait autrefois que contre Pélage il en avait surtout relevé l'immoralité). « A l'encontre

de Manès, il restitua avec la causalité la responsabilité humaine » (en enseignant plus tard la prédestination?). « A l'encontre de Pélage, en fondant notre loi » (?) « en Dieu, il fortifia l'empire du devoir » (comme si Pélage n'identifiait pas la loi morale avec la volonté divine!). « En politique, il prit à tâche d'imposer au pouvoir le frein de la justice » (en développant la théorie de la légitimité de l'intervention du pouvoir *manu militari* pour réduire les hérétiques entêtés). Et voilà comment l'excès d'enthousiasme pour les grands hommes fait qu'on rappelle leurs imperfections en exagérant l'éloge qu'on en veut faire.

Il est encore un point sur lequel j'appelle l'attention de M. Ferrère pour le cas où il poursuivrait ses études sur l'histoire de l'Église. Ce sont ses citations bibliques. Un des péchés mignons de nos littérateurs est de citer la Bible de travers et souvent à contre-sens. Mais ce que l'on peut excuser chez des journalistes et des romanciers n'est pas aussi pardonnable chez un écrivain sérieux et consciencieux comme lui, traitant le sujet dont nous parlons. Je reconnais que souvent, le plus souvent peut-être, ses citations sont faites d'après d'autres auteurs, mais comme il s'abstient de les rectifier, on est en droit d'en conclure ou qu'il les ratifie ou qu'il ne s'aperçoit pas de leur inexactitude. Ces inadvertances ou ces négligences, comme on voudra, font un effet désastreux sur l'esprit du lecteur qui connaît la Bible et diminuent grandement la confiance qu'il accorderait volontiers aux jugements d'un historien documenté comme l'est M. Ferrère[1].

1) Je citerai quelques échantillons notés au passage. P. 115. *L'apôtre* Jean est substitué à Jean-Baptiste (comp. *Luc* III, 14). — P. 171, probablement d'après saint Optat, mais, s'il en est ainsi, saint Optat a fait une singulière bévue, ce serait sur les bords du Cédron, le torrent qui passe au pied du mont où s'élevait le temple de Jérusalem, que le prophète Élie aurait fait mettre à mort les 450 prophètes de Baal (non pas adorateurs du Veau d'or). C'est sur les bords du Kison, en plein royaume du Nord, que ce drame s'accomplit (*1 Rois*, XVIII, 20-40). Il faut bien mal connaître l'histoire d'Israël pour qu'une pareille confusion soit possible. — P. 177, il est question d'une mère qui obtint du Christ par un acte de foi « la résurrection de sa fille qui venait de mourir ». Où cela? Ce trait est inconnu dans les évangiles. — P. 200, nous lisons une phrase qui donne une singulière tournure à l'incident relaté *Act.*, XXIII, 31-35 où l'apôtre Paul prisonnier est envoyé avec une forte escorte à Césarée, résidence du procurateur, pour y être jugé, parce que le tribun de Jérusalem n'osant se prononcer, encore moins laisser attenter à la vie d'un citoyen romain, a voulu le protéger contre les embûches de ses ennemis. Voici la phrase en question : « L'apôtre, pour déjouer les embûches des Juifs, ne demanda-t-il pas au tribun des soldats jusqu'à la ville où *il allait prêcher* » ! — P. 256, il est question de l'évangile manichéen de Thomas, disciple lui-même de Manès, qui aurait trouvé bon accueil chez les chrétiens de

Je ne voudrais pas me poser en critique éplucheur et pédant des peccadilles historiques d'un ouvrage dont j'ai reconnu les mérites. Il faut pourtant bien que ceux qui viennent aujourd'hui des régions les plus diverses s'associer à la grande enquête d'histoire religieuse qui a si longtemps rencontré tant d'indifférence parmi nos érudits, nos philosophes et nos historiens, prennent des habitudes de rigoureuse exactitude et se défient des *a priori* conventionnels des théologiens d'autrefois. Pour entamer l'histoire d'une période quelconque de l'évolution du christianisme et de l'Église, il faut avoir fait au préalable une étude libre et sérieuse de leurs origines (elles ne sont pas absolument identiques), et des premiers siècles qui virent se former la constitution de l'Église, sa hiérarchie, sa discipline. Il faut avoir étudié l'histoire des dogmes et de leurs antécédents. On s'épargne alors ces anachronismes inconscients comme ceux que nous pouvons relever à telle ou telle page du livre de M. Ferrère; par exemple, p. 29 : « Les apôtres prenaient toujours avis auprès de leurs *prêtres*. » — P. 161, où il est question de « la doctrine des apôtres sur la Trinité ». — P. 166, où l'on reproche gravement à Donat d'avoir professé la théorie subordinatienne de cette même Trinité, théorie qui fut l'orthodoxie du III[e] siècle. — On ne dit pas que les dogmes discutés au XVII[e] siècle sur la grâce avaient été rendus inébranlables par les décisions des conciles (p. 304). — On ne dit pas non plus que c'est « pour ébranler le christianisme que Célestius, l'allié de Pélage, s'attaqua au péché originel ». Il est plus que probable au contraire qu'il s'imaginait le purifier et par là le consolider. Enfin on s'abstient de généralisations démenties par les faits comme celle qui s'étale p. 353 et où l'on oppose « la paix qui régnait partout dans l'Église, excepté en Afrique ». Comment cela? Est-ce que le manichéisme n'avait pas troublé la chrétienté de langue grecque (alors encore prépondérante) avant de tomber sur l'Afrique? Augustin, né vers 354, meurt en 430. Pendant cette période, de 379 à

Palestine à cause de la similitude du nom de son auteur *avec celui du véritable évangéliste*! Quel est donc l'évangile canonique de Thomas que l'on aurait confondu avec cette composition manichéenne? Cyrille de Jérusalem, dans la note citée à l'appui de cette étrange explication, dit seulement que ce Thomas le manichéen ne faisait à aucun titre partie des 12 apôtres. — Enfin, p. 305, et cela n'est pas une erreur concernant les Livres saints, mais cela rentre dans le manque d'acribie révélé par la série qui précède, l'ἀπάθεια des stoïciens n'est nullement le synonyme de l'impeccabilité, c'est l'état de sérénité imperturbable que les stoïciens croyaient devoir opposer aux agitations que les passions de toute sorte, les généreuses comme les mauvaises, imposent à l'âme. Un chrétien, Pélage lui-même, eût considéré cette *apathie* comme un égoïsme coupable.

385, le débat du Priscillianisme agite l'Espagne et la Gaule et se termine à Trèves par la première condamnation à mort d'un chef d'hérésie. Vers 362, Macedonius, à Constantinople même, développe sur la Trinité des idées que l'orthodoxie juge subversives et qu'elle fait condamner par le concile œcuménique de 381. Photin de Sirmium déposé en 351 avait encore des partisans nombreux. Apollinaire depuis 362 enseignait avec éclat sur le rapport du Verbe avec l'être humain de Jésus une doctrine qui alarmait l'Orient athanasien. Enfin, *the last, not the least*, l'éloquent et malheureux Nestorius par sa doctrine concernant les deux natures du Christ déterminait une crise qui ne fut résolue que par le concile médiocrement édifiant d'Éphèse en 431 et qui aboutit à un schisme. Si donc la violence du tempérament africain et la mauvaise condition économique du pays contribuèrent à rendre les conflits religieux en Afrique plus âpres qu'ailleurs, il ne faut pourtant pas nous parler de la paix qui régnait partout, excepté là.

Il y a donc, à notre avis, quelque chose à réformer dans les habitudes mentales et la méthode de M. Ferrère en tant qu'historien. Nous le lui disons franchement, puisque c'est notre avis, mais sans nous dissimuler aucunement que ce que nous nous permettons d'appeler des défauts fera peut-être à d'autres l'effet d'autant de qualités.

Albert Réville.

Abbott (Edwin-A.). — **Saint Thomas of Canterbury. His death and miracles**. — Londres, Adam et Charles Black, 1898, in-8, 2 vol., t. I, xv-333 p.; t. II, vii-326 p.

Le livre que M. Abbott a consacré et dédié à la mémoire de Thomas Becket n'est pas un récit critique de la mort et des miracles de l'archevêque-martyr; ce n'est pas non plus une œuvre d'édification. M. A. nous dit, en exposant la genèse de son livre, quel a été son but : préparant un commentaire critique des quatre évangiles, il a pensé qu'il ne serait point inutile de comparer d'autres documents relatant tous un même fait sous des formes différentes. Je suppose que c'était pour suivre dans des directions diverses et dans des temps très éloignés les déformations d'une tradition primitive. Tout d'abord, l'examen des textes relatifs à la mort de Thomas Becket et aux miracles qui commencèrent à se produire quelques jours seulement après la mort du saint ne devait être qu'un

chapitre du commentaire du Nouveau Testament; le chapitre grossit jusqu'à devenir le livre en deux volumes que nous avons sous les yeux.

L'économie du livre est simple. Il y a deux parties : la mort, les miracles. Dans chacune de ces parties, M. Abbott fait un examen critique des sources, publie et traduit dans un ordre méthodique tous les textes ayant trait à un même fait, et établit la comparaison des renseignements fournis par les sources. L'ouvrage se termine par un parallèle entre saint Thomas et Jésus (parallèle dans les faits, parallèle dans les textes), qui ne manque ni d'intérêt ni de saveur. Les textes sont reproduits d'après les *Materials for the history of Thomas Becket* publiés sous la direction du Maître des Rôles : ils sont traduits fidèlement, même élégamment.

Mais pour qu'une œuvre comme celle-ci ait une valeur scientifique et ne soit pas pour celui qui est appelé à la consulter une simple compilation, il faut que la critique des sources soit faite avec un soin tout particulier, que les moindres détails soient minutieusement contrôlés. C'est précisément par ce côté critique que pèche le travail de M. Abbott. Cet auteur semble ne pas savoir manier les documents historiques. Ainsi, il divise les récits de la mort de Thomas Becket en quatre classes : 1° récits des cinq témoins oculaires; 2° ceux des amis absents; 3° ceux des écrivains anonymes; 4° la *Saga* de Garnier. Ce groupement, qui a des prétentions scientifiques, n'est pas légitime; il montre, dès l'abord, que M. Abbott se contente trop facilement d'une vue superficielle des choses. Était-il donc impossible de déterminer l'importance des récits anonymes? Tous ces récits confondus dans une même classe n'ont pas, en effet, la même valeur. Il en est un au moins qui est d'un auteur très bien informé, contemporain des événements à quelques années près : celui de l'Anonyme I. M. Abbott propose de l'attribuer à Robert de Merton et non à Roger de Pontigny; les arguments qu'il donne sont bien fragiles, et cependant j'avoue que cette attribution me paraît séduisante. Si l'on admet que Robert de Merton a composé cette relation, il devait prendre place parmi les témoins oculaires. M. Abbott met au nombre des témoins oculaires Jean de Salisbury. On en doit légitimement conclure que la Vie de saint Thomas par Jean de Salisbury est une source de premier ordre. Et M. A. le pense, puisqu'il la croit écrite immédiatement après les événements; seulement, ajoute-t-il, Jean de Salisbury est un homme public « a man of affairs » et il a tenu à ne pas tout dire. Eh bien, c'est une très grave erreur. Jean de Salisbury (c'est lui-même qui nous le dit dans une lettre) n'a fait que résumer une vie de saint Thomas plus étendue écrite par un autre que par lui, très probablement celle d'Édouard

Grim. C'est donc là une œuvre de seconde main qui n'avait pas la prétention d'être complète, et qui ne méritait pas de prendre place à côté de celle d'Édouard Grim. Si M. Abbott a placé Jean de Salisbury dans les témoins oculaires, c'est tout simplement parce qu'il était secrétaire de l'archevêque de Cantorbéry et qu'il se trouvait dans l'église quand Thomas Becket tomba sous les coups de ses meurtriers. Mais alors ce n'était pas la Vie de saint Thomas qu'il fallait utiliser, mais la lettre que Jean écrivit au lendemain des événements du 29 décembre 1170.

Il est un autre témoin oculaire auquel M. Abbott accorde une confiance qu'il ne me paraît pas mériter absolument. C'est William Fitzstephen. Cet auteur nous donne des détails qui ne laissent pas d'inquiéter le lecteur. Son récit, souvent emphatique, est quelquefois en contradiction avec d'autres textes bien informés ; M. A. le constate lui-même et cela ne le fait pas douter de la bonne foi de Fitzstephen. Ainsi quand les chevaliers entrèrent dans l'église, Fitzstephen nous dit que Jean de Salisbury et tous les autres clercs s'enfuirent, sauf Robert le chanoine (Robert de Merton), William Fitzstephen et Édouard Grim. Il en résulte que le témoignage de Fitzstephen est capital pour connaître les derniers moments de l'archevêque. Malheureusement Fitzstephen est seul à nous dire qu'il n'avait pas fui ; et il est contredit par l'Anonyme I (peut-être Robert de Merton) : « Omnes fugerunt, praeter aliquot monachos et *unum clericum*, cui nomen Magister Edwardus. » Or Fitzstephen était *clerc*. Le chevalier qui blessa Édouard Grim au bras se vantait plus tard d'avoir frappé Jean de Salisbury sans doute parce qu'il supposait que l'unique clerc ne pouvait être que le compagnon de lutte de Thomas Becket. Enfin voici un fait qui corrobore le texte de l'Anonyme : l'archevêque, s'adressant à l'un des chevaliers qui le frappait, se méprit sur son identité, l'appela Reinald au lieu de Fitzurse. Fitzstephen n'a pas entendu cela. M. Abbott suppose que Fitzstephen n'était pas aussi près de l'archevêque que Grim qui nous rapporte ce détail, qu'il n'a pas entendu parce qu'il était à quelque distance (p. 140, § 245). Cette hypothèse est vaine. Fitzstephen a menti quand il nous dit qu'il n'a pas fui ; lui aussi est allé se mettre à l'abri derrière l'autel de Saint-Benoît, comme Jean de Salisbury et les autres. Assurément il a voulu en imposer à ses contemporains et son témoignage, lorsqu'il n'est pas corroboré par d'autres témoignages indépendants, a peu de prix.

Enfin, M. Abbott eût pu alléger singulièrement son œuvre en écartant les textes qui n'ont aucun intérêt. A quoi servait, par exemple, de rapporter pour les derniers moments de Thomas la relation de l'Ano-

nyme X qui copie *de verbo ad verbum* celle d'Édouard Grim ? (cf. § 43 et § 55). A quoi bon reproduire des extraits de travaux modernes, des *Memorials for Canterbury* de Stanley et du drame de Tennyson *Becket*? Et surtout quelle nécessité y avait-il à relever et discuter les erreurs innombrables commises par ces auteurs? Au point de vue même où s'était placé M. Abbott, ces derniers textes n'avaient rien à faire ici : ils ne méritaient pas qu'on les fit servir à l'étude de la mort de saint Thomas de Cantorbéry au même titre qu'on peut étudier les évangiles pour connaître la vie et la mort du Christ.

Le *Saint Thomas of Canterbury* de M. Abbott ne sera pas cependant inutile. Il met à la disposition des lecteurs sous un format commode et groupe à peu près tous les textes qu'on y peut chercher. Il y aurait danger toutefois à accepter les yeux fermés les jugements portés sur eux.

Léon Levillain.

Émile Male. — **L'art religieux du XIII[e] siècle en France.** — Paris, Leroux, 1898, gr. in-8, 534 pages et 98 figures.

Le livre de M. Mâle ne traite pas, comme le titre semblerait l'indiquer, de l'ensemble de l'art religieux : le sous-titre, *Étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*, est la véritable définition de cet ouvrage où les considérations d'ordre littéraire, historique et philosophique prennent beaucoup plus d'importance que la plastique.

M. Mâle a eu raison ; un tel livre était beaucoup plus nouveau et plus utile pour nous qu'une nouvelle étude sur des formes déjà souvent analysées comme elles le méritent. Ce livre comble donc véritablement une lacune de nos connaissances en matière d'iconographie chrétienne, non que l'on manquât jusqu'à ce jour d'un manuel d'iconographie, mais plutôt parce que nous avions trop d'œuvres insuffisantes à divers points de vue. Pour ne citer que les principales, celle de Martin et Cahier est un répertoire plutôt qu'un traité d'iconographie, la critique s'y montre inégale ; les exemples sont pour la plupart modernes. Didron, par contre, s'est préoccupé surtout des origines ; il nous abandonne à la date que M. Mâle a choisie et semble s'attacher plutôt à des curiosités et à des exceptions qu'aux exemples classiques. M[gr] Crosnier a fait un manuel plus pratique mais trop sommaire surtout au point de vue des sources et

des dates, et il mêle à la constatation des symbolismes indiscutables de non moins indiscutables rêveries. D'autres ont bien plus encore perdu pied dans les abîmes du mysticisme, si attirant pour les imaginations pieuses. Mme Félicie d'Ayzac, l'abbé Auber et leurs imitateurs comme l'abbé Picardat, auteur d'une récente monographie de Preuilly, se sont laissés entraîner jusqu'aux dernières limites de l'ingéniosité mystique, bien loin des faits réels qu'un peu de recherche critique leur eût fait facilement découvrir.

A ces œuvres incomplètes ou d'imagination pure, M. Mâle a substitué aujourd'hui un livre qui, tout en étant fait dans un esprit pieux et nullement ennemi de l'enthousiasme, est une œuvre sage et solide. Elle procède, en effet, d'une méthode vraie et l'auteur lui a donné toute la somme de travail patient qu'exigeait le sujet. Très judicieusement, il a placé son tableau au XIIIe siècle, époque d'aboutissement des siècles antérieurs, époque où la certitude fait place aux recherches et qui deviendra classique pour les siècles qui suivront. Le XIIIe siècle a, du reste, donné à l'art religieux son expression la plus parfaite.

Que représentent la statuaire et les vitraux d'une cathédrale? Telle est la question que M. Mâle s'est posée; le moyen sûr de la résoudre était de savoir quelles furent les connaissances et les lectures des hommes du XIIIe siècle. M. Mâle ouvre donc une encyclopédie du temps, et chapitre par chapitre, suivant le plan de Vincent de Beauvais, il établit la concordance du livre écrit et du livre de pierre.

A-t-on à se diriger en pays inconnu, on prend, en effet, un guide dans ce pays, mais en histoire on oublie quelquefois ce principe de bon sens; la comparaison du livre de M. Mâle avec ceux de plusieurs de ses devanciers montre à quel point un tel oubli peut égarer.

Certainement nous connaissons tous l'existence d'Honorius d'Autun; depuis Didron et Migne tout archéologue médiéviste a lu la Légende Dorée et les Évangiles apocryphes, et Martianus Capella était connu comme une source de représentations figurées; quelques années avant M. Mâle, M. J.-J. Marquet de Vasselot avait trouvé dans les *Noces de Mercure et de la Philologie* l'explication de tapisseries allemandes du XIVe siècle, qu'il publia dans la *Gazette des Beaux-Arts*, mais lire attentivement ces écrits et toute une série d'autres sources, déterminer d'une façon précise leur part d'influence dans l'iconographie, restituer la façon de penser de l'artiste du XIIIe siècle est l'œuvre d'ensemble que M. Mâle a le premier réalisée. Et non seulement l'ensemble en est nouveau, mais aussi beaucoup de détails. Par exemple un vitrail et un tym-

pan qui ressemblent à première vue à des incohérences ont pourtant une conformité qui trahit une source commune ; il serait vite fait de voir là un caprice et une copie, ou pour qui possède de l'imagination d'y deviner un rébus ; M. Mâle procède autrement ; il compulse les textes et trouve le lien caché et la source de la composition ; c'est un sermon d'Honorius d'Autun.

M. Mâle nous présente ses sources littéraires avec tant de tact qu'il donne certainement envie de lire après lui Vincent de Beauvais, Honorius d'Autun et peut-être même jusqu'aux *Noces de Mercure et de la Philologie*. C'est que M. Mâle est un charmeur : il a supprimé pour son lecteur tout ce que ses sources ont de rebutant ; il a synthétisé leur prolixité, donné du relief à leur platitude, et nous concevons sans étonnement que des chefs-d'œuvre sublimes de statuaire soient nés de ces pages rebutantes. Les a-t-il cependant altérées ? non, M. Mâle est un historien consciencieux ; il n'a rien imaginé, il a seulement clarifié et synthétisé ; son travail peut se comparer à celui de ces réductions photographiques qui donnent la finesse aux dessins.

L'auteur a su donner à son œuvre les qualités de l'art qu'il décrit : le charme d'une harmonie parfaite, le tact, la précision, une logique rigoureuse et claire. Ne nous étonnons pas du choix de lectures des hommes de cette époque. Beaucoup d'entre nous lisent-ils sans ennui la *Nouvelle Héloïse*, le *Cyrus*, l'*Astrée*, les romans de chevalerie, sinon sous forme de morceaux choisis et d'extraits condensés ? et quel effet feront dans un siècle nos romans psychologiques ? Mais est-il même sûr que les artistes du XIIIe siècle aient lu la littérature de leur temps ? Ils ont dû faire comme nous, se contenter d'extraits et de résumés ; de plus ils avaient pour guides la science des clercs et les œuvres déjà classiques des artistes antérieurs. Exempts de tout doute, ils n'eussent pas conçu l'idée de se permettre le moindre écart dans l'interprétation des textes saints. La composition consacrée, approuvée par l'Église, était pour eux la seule représentation vraie, exactitude et orthodoxie ne faisaient qu'un et cette conception est du reste, la seule juste, en matière d'art religieux. Nous en voyons la preuve de nos jours, où l'art religieux n'existe plus : l'oubli des traditions et l'individualisme des artistes l'ont perdu.

Que les artistes du XIIIe siècle français aient copié des œuvres d'art antérieures, M. Mâle le constate ; qu'ils aient eu, en outre, comme les Byzantins, des manuels d'iconographie pratique, il n'a pu en avoir la preuve, mais il penche à le croire. Seule la découverte d'un texte pourrait un jour trancher la question.

Dans la classification des sujets, M. Mâle pose des principes très sûrs et fort intéressants; l'iconographie suit la liturgie; les tableaux correspondent aux grandes fêtes; l'Ancien Testament et le Nouveau ont chacun leur place; certains épisodes de l'un et de l'autre sont préférés et mis constamment en parallèle; l'Ancien Testament est toujours compris comme un symbole du Nouveau. Les dévotions particulières à certaines reliques, à certains pèlerinages ont laissé leur empreinte dans l'imagerie. Les arts et les sciences qui nous viennent de Dieu sont glorifiés dans l'iconographie religieuse; le tableau de la nature y figure également; M. Mâle y distingue avec beaucoup de sagesse des représentations symboliques dont le sens est clairement prouvé par des textes, et des représentations simplement ornementales. Enfin, la place la plus humble est occupée par l'histoire contemporaine et par les personnages vivants, fondateurs, bienfaiteurs ou artistes; ils ne se mêlent jamais qu'avec réserve à la compagnie des saints; ils s'y tiennent aux places inférieures dans l'attitude de la modestie et de la prière. C'est dans cette unité de vue, dans cette certitude de sa foi, dans cette logique de son raisonnement que le XIII[e] siècle a puisé la puissance et l'harmonie de son art, le charme pénétrant de sa sincérité. M. Mâle a su par une méthode sûre remonter aux causes inspiratrices de cet art; avec non moins de bonheur d'expression, il a su en définir toute la saveur, faire partager à son lecteur l'émotion et l'admiration qu'il ressent lui-même.

Dans une conclusion éloquente il définit à bon droit la cathédrale « une œuvre de foi et d'amour », et pour lui aussi la cathédrale de Chartres est le chef-d'œuvre, par excellence.

« Quand donc voudrons-nous comprendre que dans le domaine de l'art la France n'a jamais rien fait de plus grand? » Telle est la dernière phrase d'un livre bien fait pour convaincre de la justesse de cette mise en demeure. Pour ma part, je ne l'avais pas attendue.

C. ENLART.

Herbert M. Bower. — **The Elevation and Procession of the Ceri at Gubbio, an account of the ceremonies**, *together with some suggestions as to their origin and an Appendix consisting of the Iguvine Lustration in English.* — Londres, D. Nutt, 1897, 1 vol in-8° de x-146 pages.

M. Bower a assisté en 1895 et en 1896 à la très curieuse procession qui a lieu à Gubbio le 15 mai en l'honneur de saint Ubald, ancien évêque et protecteur surnaturel de la ville, de saint Antoine et de saint Georges. Cette procession est faite la veille du jour de la fête ecclésiastique du saint et sa statue, comme celles de ses deux acolytes, est promenée par les rues, placée au sommet d'une sorte de tour ou de piédestal en bois en forme de cylindre, terminé par un cône à chacune de ses extrémités et étranglé en son milieu ; l'allure rapide à laquelle sont portés ces *ceri* à travers la ville, la part très étroite que prend le clergé à cette cérémonie, les réjouissances populaires et les banquets dont elle est l'occasion et où le vin coule à flots, les branches vertes ou les feuillages peints dont on décore les piédestaux des saints, l'eau dont on les mouille au départ, la coutume de voiler la hache de l'un des personnages du cortège, la rotation en sens inverse de la marche du soleil que l'on imprime aux *ceri* aux divers points où l'on fait halte, le transport enfin au pas accéléré de l'image du saint et de la haute construction de bois, que le matin on a dressée en son honneur sur les épaules des porteurs, au monastère de Saint-Ubald, situé au sommet d'une colline escarpée qui domine la cité, et où elles doivent demeurer d'une année à l'autre, semblent à M. Bower autant d'indices que l'on n'a point affaire à un rite pieux d'origine chrétienne, mais à quelque survivance de l'une des fêtes païennes de la végétation et du printemps, fête qui se rattacherait sans doute à cette antique lustration vernale que pratiquait à Iguvium la corporation des Frères Attidiens et que nous ont fait connaître ces tables de bronze dont MM. Bréal (*Les Tables Eugubines*, 1875) et Bücheler (*Umbrica*, 1883) nous ont fourni de si utiles traductions et de si précieux commentaires. L'auteur nous donne des cérémonies auxquelles il a assisté une très complète et très ample description, qu'on serait même tenté, si en ces matières le moindre détail et le plus insignifiant en apparence n'avait pas bien souvent son importance, un peu minutieuse et un peu diffuse ; tout est dit et même plusieurs fois, mais

tout est placé au même plan, et il faut faire quelque effort pour dégager de toute cette accumulation de petits faits et d'incidents de toute sorte les traits vraiment essentiels. On doit reconnaître d'autre part que rien ne peut inspirer plus de confiance que ces sortes de descriptions où est relaté tout ce que l'auteur a vu, tout ce qu'on lui a raconté, et sans qu'il ait opéré entre tous ces menus détails, dont quelques-uns peut-être ne constituent pas des caractères permanents, ni même habituels de la cérémonie, le moindre choix : on est mis en présence des choses mêmes, sans intermédiaire ; si l'on interprète mal les faits, on ne doit s'en prendre qu'à soi. Il convient ici de noter que la présence à la procession sous le patronage des trois saints de trois corporations importantes, celles des maçons, des marchands et des paysans, la place d'honneur donnée, en tête du cortège, au premier ou au second capitaine, qui porte une épée nue, les évolutions effectuées sur la grand'place devant l'Hôtel de ville, les repas pris en commun aux frais de la ville et du premier capitaine, tout contribue à conférer à cette cérémonie un caractère à la fois proprement municipal et semi-guerrier ; le sentiment qu'inspirent les *ceri*, c'est celui qu'inspirent les bannières des cités, non pas celui que suscitent les images des saints et les pieuses effigies. Néanmoins, c'est bien à l'heure actuelle en l'honneur de saint Ubald qu'est célébrée la fête. Mais précisément, M. Bower, en une copieuse étude de la vie et de la légende de cet évêque du XII[e] siècle, s'est attaché à montrer que plusieurs des traits qui caractérisent cette originale figure semblent reproduire ceux d'une divinité protectrice de la cité, à laquelle le saint se serait substitué dans l'adoration des fidèles, depuis longtemps chrétiens, mais obstinément attachés à des rites, dont ils ne pénétraient plus que très incomplètement le sens. Il nous semble que l'auteur a attribué ici beaucoup plus d'importance qu'ils n'en ont en réalité à bon nombre des épisodes de la vie de saint Ubald et a attaché aux attributs thaumaturgiques dont l'a investi la conscience populaire une signification qu'ils ne possèdent pas : ce sont là des épisodes habituels de toutes les légendes pieuses et des attributs que les hagiographes enrichissent la personne de presque tous les saints dont ils content la légende, le don des miracles est partie intégrante de la sainteté tout autant que la charité ou la pureté de la vie ; M. Bower semble s'étonner de choses qu'une familiarité plus intime avec le légendaire catholique lui ferait apparaître toutes naturelles. Il convient cependant de noter ici la puissance du saint sur les éléments, son souci des troupeaux, le caractère de chef municipal et militaire dont il est investi,

les lieux où il accomplit ses miracles de son vivant et après sa mort (la colline ou la rivière); ce sont autant de traits qui se devraient retrouver dans une vieille divinité italiote, à la fois divinité poliade et divinité agraire et pastorale. Ce que l'auteur a très ingénieusement relevé, c'est que son don essentiel, c'est le pouvoir victorieux qu'il exerce sur les mauvais esprits qu'il assujettit ou chasse à son gré; si l'on réfléchit à cette identification coutumière des dieux du paganisme et des démons, on en viendra à concevoir aisément que c'est contre les dieux tutélaires d'Iguvium qu'ont bataillé en réalité saint Ubald et les évêques qui l'ont précédé et dont la vie se synthétise en la sienne, et qu'ayant triomphé de leur résistance il s'est substitué à eux et, par une conséquence naturelle, a hérité de leurs fonctions. Il semble d'autre part que la présence aux côtés du patron de Gubbio de ces deux saints, qui ne sont pas des saints locaux, s'explique par elle-même malaisément, tandis qu'elle devient très claire, si l'on songe que c'était une triade sacrée qui présidait aux destinées d'Iguvium; si l'hypothèse de M. Bower est exacte, saint Georges et saint Michel ne seraient que des déguisements chrétiens des parèdres du dieu agraire, qui tenait dans les lustrations, que révèlent les Tables Eugubines, la place essentielle. Ce qui est curieux, c'est que ce soit un évêque fort historique et d'époque relativement récente qui se voit en possession du rôle qui appartient communément à des saints légendaires. Mais on peut légitimement supposer, encore que nul document n'en fasse explicitement mention, ou bien que saint Ubald a pris la place d'un autre saint, d'un saint d'ancienne date et dont la fête était marquée par les mêmes cérémonies, ou bien, et c'est là une hypothèse plus vraisemblable, que l'Église a profité de la singulière popularité qui s'attachait au nom du grand évêque, du défenseur de la cité, pour rattacher à son culte et la dépouiller ainsi de tout caractère païen, une cérémonie qui avait survécu obscurément dans les coutumes populaires et qui maintenait vivant en quelque mesure le souvenir atténué et incompris des antiques croyances de l'Ombrie. Il devient dès lors intelligible que le patron chrétien de Gubbio, encore qu'il ne soit né qu'au XIe siècle, ait hérité des attributs de vieilles divinités agraires, mortes depuis longtemps et presque oubliées.

Ce n'est point d'ailleurs directement au personnage de saint Ubald que se rattache l'élément le plus intéressant de ce groupe de coutumes et de croyances, et l'attention est surtout retenue par les *ceri* eux-mêmes, ces obélisques de bois à deux étages, que la joyeuse piété des fidèles couvre de fleurs et de branches vertes, jetées par les fenêtres à

pleines mains, et qu'accompagne jusque dans la retraite sacrée où on les enferme la vénération des habitants de la cité. En un chapitre, très nourri de faits curieux, adroitement groupés, M. Bower s'est attaché à préciser la signification rituelle de ces objets singuliers (ch. IV, p. 50-69). Le *cero* qui ressemble un peu aux candélabres ou lampadaires funéraires en usage aux grandes cérémonies célébrées à Rome, aux obsèques par exemple d'un pape, a pu servir de réceptacle à la cire offerte en tribut au saint, et ce serait là une raison qui aurait justifié qu'on persista à le faire figurer dans la procession, mais il semble qu'il faille surtout le rapprocher de ces « alberi », qui formaient les enseignes guerrières des divers quartiers de la ville, et comme le palladium de la cité; ils ont leur exact parallèle dans le « carrocio » des villes lombardes. Les *ceri*, ce seraient sans doute ces « alberi » même, sous une forme quelque peu altérée, et peut-être ces enseignes reproduisaient-elles elles-mêmes, en leurs traits essentiels, les piédestaux qui supportaient les statues des anciens dieux, piédestaux qui à l'origine étaient des idoles, des idoles grossières et mal taillées, images primitives des divinités, anthropomorphisées seulement à demi et imparfaitement dégagées du tronc de chêne ou d'orme où avaient tout d'abord vécu leurs âmes; les Hermès leur ressemblent à bien des égards. A Sienne, en temps de guerre, à Florence à la fête de Saint-Jean, apparaissent au moyen âge ces mêmes « alberi ». A Florence, ils portent même le nom de *ceri*, et les cérémonies où ils figurent ressemblent de très près à celles qui, aujourd'hui encore, sont célébrées à Gubbio. Ces chars sacrés avaient d'autre part leur place dans les cultes germaniques, d'après Tacite, et en particulier dans le culte de la Terre. Le rôle assumé par le premier capitaine, à la fois chef de corporation et héritier temporaire des fonctions de l'ancien capitaine du peuple, provoque aussi à la réflexion; il semble tenir la place du *contestabile* ou connétable, qui au moyen âge exerçait à Gubbio pendant douze jours du mois de mai une sorte de dictature, et dont la charge subsistait en ses traits essentiels jusqu'en 1808. Cette magistrature n'est peut-être que la trace d'une ancienne royauté religieuse et l'on pourrait penser que cet intendant des fêtes publiques, cet administrateur de la justice et ce commandant de la force armée pendant la durée de la foire tenue dans la cité, est le proche parent de ces rois de Carnaval, successeurs plus ou moins légitimes des prêtres des cultes agraires et silvestres et souvent des dieux mêmes, qui ne se différenciaient qu'à demi de leurs prêtres; une très large part est faite ici à l'hypothèse, on n'en saurait disconvenir, mais l'hypothèse

n'est pas inacceptable, peut-être d'ailleurs donnons-nous à la pensée de M. Bower, pour la rendre plus claire, des contours plus arrêtés que ceux où il a entendu l'enserrer.

Il a été conduit pour mieux mettre en lumière les analogies qui relient les *ceri* aux *mais*, aux arbres et aux perches dressées en l'honneur des puissances de la végétation, lors des cérémonies fécondatrices célébrées au printemps et en été, à consacrer tout un chapitre à l'étude rapide de ces cérémonies, mais en cette rapide esquisse, il a pris pour guide — il n'aurait su en trouver un meilleur — J. G. Frazer et l'a suivi si fidèlement qu'il n'y a vraiment pas lieu d'insister beaucoup sur cette partie de son ouvrage.

Il a tenté ensuite de montrer comment et par quelles voies les croyances chrétiennes sont venues marquer de leur empreinte tout cet ensemble de pratiques rituelles, qui avaient à l'origine un sens si différent; il ne s'agit point ici pour lui d'une sorte d'infiltration graduelle de traditions et de cérémonies d'un autre ordre dans une coutume populaire à laquelle elles auraient infusé une valeur et une signification nouvelles, mais d'une main-mise intentionnelle de l'Église sur un culte païen dont elle voulait faire servir à sa propre autorité religieuse le prestige encore survivant; c'est ce que, par allusion à la lettre de Grégoire le Grand à l'abbé Mellitus relativement à la mission d'Augustin en Angleterre, il appelle la méthode grégorienne.

Pour achever sa démonstration, ce qu'il fallait à M. Bower, c'est de pouvoir établir qu'à Gubbio même se célébrait dans l'antiquité une cérémonie qui se serait survécu à elle-même à l'état de coutume populaire et sur laquelle serait venue se greffer la fête chrétienne de saint Ubald. Cette cérémonie, ainsi que nous l'avons dit plus haut, il a cru la découvrir dans cette lustration vernale dont le rituel nous est connu par les Tables Eugubines. Nul objet, à vrai dire, qui ressemble de très près au *ceri* de la procession actuelle, n'y apparaît, mais il n'est pas douteux qu'il ne s'agisse d'une cérémonie, investie du double rôle de protéger le territoire d'Iguvium contre les incursions de l'ennemi, et de mettre les récoltes et les troupeaux à l'abri de toutes les néfastes influences qui peuvent s'exercer sur eux. C'est à une triade divine composée de Cerfus Martius, de Prestita Cerfia Cerfi Martii et de Tursa Cerfia Cerfi Martii que s'adressent les sacrifices. Une autre cérémonie d'expiation était célébrée pour la cité d'Iguvium et la colline qui la surmontait, et elle consistait en une série de sacrifices offerts aux trois portes de la ville et en deux autres lieux, qui devaient être, d'après Bréal, des bois sacrés. Les

divinités invoquées étaient ici en plus grand nombre et différentes.

Mais il semble que le génie protecteur d'Iguvium, ce fut précisément ce Cerfus Martius qui occupe la place principale dans la triade qui préside à la lustration du peuple d'Inguvium. Cette forme ombrienne *Cerfus* qu'on peut rapprocher de l'osque *kerry*, et à laquelle on peut, selon Bréal et Mommsen, attribuer le sens de « genius », aurait pour forme parallèle en latin *cerrus*. Or ce mot désigne une espèce de chêne; peut-être y aurait-il là une preuve directe de la qualité primitivement silvestre de cette divinité, mais des questions délicates de philologie sont ici en cause et M. Bower n'insiste pas. Il fait seulement remarquer qu'une confusion a pu s'établir dans les esprits de ceux, qui étaient restés fidèles à une coutume qu'ils ne comprenaient plus, entre le mot *cerrus* et le mot *cereus*, si différents, au point de vue de la dérivation, qu'ils soient l'un de l'autre : le nom actuel des *ceri* serait ainsi le résultat d'une étymologie populaire, fondée en apparence, si cet obélisque de bois servait bien de réceptacle pour la cire apportée au saint. La date précise de la lustration n'est pas indiquée dans les Tables Eugubines, mais un ensemble de détails secondaires (la nécessité par ex. d'interroger le pic-vert avant la cérémonie) et les analogies permettent de la placer en mai et à peu près à la même date que la fête actuelle. Les points de contact sont nombreux entre les deux rituels, encore qu'ils ne soient point peut-être aussi évidents que le pense M. Bower, et que la procession circulaire, l'usage dans le sacrifice du vin et des gâteaux, la triplicité des protecteurs de la cité, le caractère à la fois agraire et martial de la cérémonie, soient des caractères trop habituels des cultes de cet ordre pour qu'on puisse rien conclure de très solide du fait de leur récurrence. L'hypothèse de M. Bower, c'est que ces *ceri* qui n'apparaissent pas, sous la forme d'emblèmes portés processionnellement, dans la lustration antique, y étaient représentés par les piédestaux des images divines dressés au lieu où le cortège faisait halte pour les sacrifices. Ces piédestaux eux-mêmes n'étaient sans doute que la transformation des perches dressées ou des *mais* où s'incarnaient pour les lointains ancêtres des citoyens d'Iguvium les esprits silvestres. Les vieux cultes primitifs auraient ainsi survécu sous-jacents aux diverses religions officielles jusqu'en pleine civilisation chrétienne, et il faudrait voir dans le voile, qui entoure la hache de l'un des personnages du cortège, le ressouvenir du caractère à la fois auguste et sacrilège de l'abatteur de l'arbre sacré et de l'instrument qui lui a servi à le couper, de même que dans l'allure rapide, à laquelle marchent les porteurs des *ceri*, survivrait, à demi effa-

cée, la tradition de l'une de ces danses à demi magiques, à demi guerrières qui avaient leur place dans la plupart des rituels agraires.

Le livre de M. Bower est une très utile et très intéressante contribution à la fois à l'étude des rites, par lesquels sont préservés et fécondés les champs et des cultes silvestres, et à la connaissance plus exacte de ces survivances d'une religion abolie dans les cérémonies de la religion qui l'a remplacée. Encore que les hypothèses y soient un peu bien nombreuses et la discussion parfois diffuse, il le faut louer; les conclusions paraissent dans l'ensemble, sinon prouvées, du moins plausibles, les renseignements y abondent sur toutes les questions qui, de près ou de loin, se rattachent au sujet principal, et le style clair et vivant en lequel l'ouvrage est écrit en rehausse la valeur.

Le livre se termine par une traduction de la partie du rituel inscrit sur les Tables Eugubines, qui se rapporte à la lustration du peuple d'Iguvium; elle est basée sur la comparaison des traductions latines de Bréal et de Bücheler. Il est illustré de onze planches.

L. Marillier.

A. Löwenstimm. — **Aberglaube und Strafrecht.** *Ein Beitrag zur Erforschung des Einflusses der Volksanschaungen auf der Verübung des Verbrechens*, préf. du Prof. Kohler. — Berlin, Joh. Räde, xv-235 pp. in-12.

Ce travail est une contribution à l'*Ethnologische Jurisprudenz*. C'en est un chapitre où sont examinés les rapports qui existent entre le crime et les notions populaires, autrement dit le folk-lore. Ainsi le sujet est restreint et précis. L'aire géographique sur laquelle porte l'étude est limitée, elle aussi. L'auteur étudie les crimes commis en Russie et qui ont été déterminés par l'existence, chez les criminels, de notions qui relèvent de l'ensemble des superstitions russes. L'étude a un but pratique. L'auteur est un jurisconsulte. Non seulement il veut exposer, classer, expliquer des faits, mais encore il veut démontrer aux juges russes les raisons qui expliquent certains crimes; il veut les amener à mieux appliquer la loi, ou à mieux administrer les populations arriérées (p. 3 sqq., p. 7, p. 186 sqq.).

Certes s'il peut y avoir une manifestation curieuse de l'intérêt prati-

que de nos études à tous, c'est bien ce livre. Ce sont les travaux d'histoire et de science des religions qui ont fait comprendre la persistance, dans le peuple, de notions qui, toutes primitives, le conduisent parfois à des actes que le code punit, mais dont le code ignore les raisons. Ce point de vue du juriste est intéressant à signaler.

Mais il importe de montrer tout de suite le danger d'une pareille méthode. Les critères sont d'ordre purement pratique. Est crime ce que le code russe punit. Mais les faits criminels, les notions populaires qui les causent, sont ceux de races (ex. les Tchérémisses, les Ostiaks (v. p. 55), les Votiaks, les Finnois en général) qui n'ont de commun avec la Russie que l'administration. Chez eux ce n'est pas la punition de la sorcellerie qui est un crime, c'est la sorcellerie elle-même (cf. p. 44 sqq.). Le tribunal russe, le journal russe, le jurisconsulte russe, M. Löwenstimm jugent cela à leur façon. Si bien qu'une sanction morale et religieuse votiak devient un crime aux yeux de l'auteur. On voit à quelles confusions, à quelles erreurs graves, conduit cette classification des faits.

Ces réserves faites, dans toute leur force, disons tout de suite que M. L. ouvre à l'étude un champ très riche, donne des faits abondants, les cherche dans des journaux russes difficilement accessibles, les décrit bien, les classe clairement.

Il nous donne une énumération d'homicides qui sont, à quelque degré, des sacrifices humains (ex. gouvernement d'Archangelsk, 1881), d'un caractère quasi expiatoire (gouv. de Minsk, 1831, 1855, 1872; chap. I). Il nous signale les infanticides d'enfants infirmes ou monstrueux qu'en Russie, comme dans presque toute l'Europe, on considère comme des enfants de fées (chap. III, p. 32).

Les crimes causés par les croyances relatives à la sorcellerie sont très nombreux. L'auteur explique assez ingénieusement la forme et la cause de ces croyances en Russie. Il y a de nombreux procès de sorciers; certains sorciers sont même déportés par les soins des autorités russes (p. 75). D'autres fois ce sont de véritables procès de sorciers, qui entraînent à des crimes : le village juge et exécute; souvent il lynche purement et simplement. Dans quelques cas on bat le sorcier pour le forcer à lever le charme (p. 61); ou bien on exorcise, en tuant la sorcière, le démon qui fait son pouvoir (p. 64).

D'autres faits concernent les croyances relatives aux morts. Les violations de tombeaux sont fréquentes. Ou bien on veut prendre des précautions contre les « vampires », les revenants, les maléfices des hommes morts subitement ou par violence, et alors on fixe les cadavres par un

épieu, on les brûle (chap. VI). Ou bien l'on a pour but de fabriquer des talismans pris sur les cadavres. Car les cadavres en général et surtout les corps de ceux dont la mort a été violente, ont une valeur magique très grande, médicale ou autre (pp. 108 sqq. la main et la graisse du mort). Même ces croyances causent des meurtres.

Nous n'attribuons qu'une médiocre importance à la classification juridique de M. L. qui distingue les superstitions du criminel et celles que celui-ci utilise pour perpétrer un délit, d'ordinaire une escroquerie, comme dans le cas de la médecine populaire (IX). Il ne paraît nullement évident que le sorcier russe ne croit pas à ce qu'il fait. Pour d'autres croyances, il arrive que c'est de façon tout à fait fortuite que M. L. en parle. Ainsi le rite bien connu du tour de charrue (II) : soit en temps ordinaire, soit en cas d'épidémie, les femmes nues tracent avec la charrue un cercle magique qui enferme le village. Voilà un rite fort remarquable de nature soit agraire, soit magique. Or M. L. ne l'explique pas, n'en indique pas les équivalents, n'y rattache même pas des faits qu'il connaît bien comme celui de la ronde des sorcières. Il n'en traite que parce qu'il y a là attentat à la pudeur, et quelquefois des coups et blessures, même des crimes, lorsque la procession rencontre des hommes. Les derniers chapitres enregistrent, suivant la même méthode, des renseignements remarquables sur la magie populaire, les incantations, la possession et la divination.

Marcel Mauss.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

E. Clodd. — **Tom Tit Tot**, *an Essay on savage philosophy in folk-tale.* — Londres, Duckworth et Cie, 1898, 1 vol. in-18 de x-249 pages.

L'ouvrage de M. Clodd procède de la même conception à laquelle nous devons la *Legend of Perseus* de M. Sidney Hartland et l'admirable *Golden Bough* de J. G. Frazer. L'explication d'un rite, l'interprétation d'une légende ou d'un conte sont l'occasion et je dirais presque le prétexte des livres de cette famille. A propos de chacun des épisodes du conte et des incidents de la légende, à propos de chacune des diverses pratiques qui viennent se combiner en un rite, tous les faits parallèles sont rapportés qui peuvent jeter sur eux quelque lumière, puis les faits, qui, par quelque endroit, sont apparentés à ceux-là ou peuvent en rendre plus claire et mieux intelligible la signification, puis enfin tous ceux que connait l'auteur et qui lui paraissent appartenir à la même catégorie de phénomènes religieux ou sociaux. Le résultat, c'est de nous mettre entre les mains d'incomparables répertoires de faits bien choisis et clairement classés, commentés souvent avec un rare bonheur, et il arrive parfois aussi que des doctrines et des théories, qui sont destinées à renouveler toute notre conception du culte et des relations de l'homme avec ses dieux, soient dispersées par fragments entre ces longues listes de faits et ces dissertations sur de menus épisodes d'un conte populaire ou les détails d'une pratique rituelle. A des livres, comme « le Rameau d'or » ou la « Légende de Persée », nous devons à coup sûr une gratitude entière, mais on se prend parfois à regretter que leurs auteurs ne nous aient pas présenté sous une forme plus systématique et mieux ordonnée les matériaux précieux qu'ils ont recueillis avec tant de patience et élaborés bien souvent avec une si merveilleuse sagacité : un recueil d'essais sur les divers points spéciaux auxquels ils ont dû toucher ou un traité d'ensemble sur les cultes agraires ou silvestres, sur la magie sympathique ou les naissances surnaturelles nous paraîtraient rendre de meilleurs services. La broderie est ici parfois trop lourde pour l'étoffe, elle se déchire et ces ruptures dans la trame du livre lui enlèvent quelquefois un peu de son incomparable valeur.

Il faut avouer que ce défaut est moins sensible dans le livre de M. Clodd, mais c'est parce que le fil qui unit le mémoire, qu'il nous donne, sur le pouvoir magique des noms et des mots et les interdictions multiples qui découlent de

cette vertu efficace des paroles, au conte du Suffolk, qui a été l'occasion de son ouvrage, est si mince et si ténu, qu'il se peut rompre sans nul dommage. L'épisode de « Tom Tit Tot » qui est le point de départ de cette alerte, érudite et agréable dissertation, se peut réduire à n'apparaître plus que comme un exemple entre plusieurs, une illustration de plus de cette utile revue des croyances qui se rapportent aux relations entre le nom et la personne, entre le mot et l'objet qu'il désigne, de cette perspicace analyse des motifs qui rendent intelligibles des défenses, des tabous, qui au premier abord, apparaissent arbitraires et sans fondements.

Tom Tit Tot appartient à cette famille de contes dont *Rumpelstiltskin* constitue le type le mieux connu. En voici la très brève analyse : une femme a fait cuire cinq pâtés, ils ont durci au feu, mais, dit-elle, à sa fille, ils reviendront (*they 'll come agin*), c'est-à-dire qu'ils s'amolliront en refroidissant ; la fille, qui est un peu simple d'esprit, comprend qu'ils se reproduiront en quelque sorte à mesure qu'on les mangera et elle les mange tous les cinq ; sa mère stupéfaite chante avec quelque déplaisir cet exploit de son enfant, tout en filant son rouet sur sa porte, mais le roi vient à passer, qui lui demande ce qu'elle chante et elle prend honte de sa fille ; aussi modifie-t-elle son refrain et chante-t-elle non plus que par jour la jeune fille mange cinq pâtés, mais qu'elle file cinq écheveaux. Le roi de s'émerveiller et de se décider sans plus attendre à prendre pour femme une aussi habile ouvrière ; onze mois durant, elle aura toutes ses aises, dans le douzième il lui faudra chaque jour accomplir cette prouesse de fileuse. Le roi fait comme il avait dit et lorsque commence le dernier mois de l'année, il enferme sa femme avec de l'étoupe de lin et un rouet. Elle pleure devant la tâche impossible, car son époux l'a avertie que si elle ne la mène pas à bien, il n'y aura que la mort pour elle ; un petit lutin noir apparaît alors devant ses yeux, qui lui offre de filer à sa place chaque jour les cinq écheveaux, sous la condition que si elle ne peut, dans le courant du mois, deviner son nom, elle lui appartiendra. Les jours fuient, le petit être fait sa besogne et vainement la reine cherche quel peut être son nom, mais, la veille de la date fatale, le roi lui conte qu'il a vu en une forêt un nain qui filait, filait à grand hâte et qui chantait :

Nimmy nimmy not,
My name 's Tom Tit Tot.

Lorsque Tom Tit Tot lui vient apporter les derniers écheveaux, elle le nomme de son vrai nom et il disparaît. De ce conte, c'est surtout le dernier épisode, celui qui met en évidence la puissance magique du nom, qui a retenu l'attention de M. Clodd.

Après avoir rapidement analysé quelques versions parallèles, recueillies en Écosse, dans le Tyrol, dans le pays Basque, dans le pays de Galles et en Mongolie, et avoir présenté sur la diffusion des contes et des légendes des réflexions qui aboutissent à cette conclusion prudente, qu'il se faut défier de toutes les théories exclusives et des explications trop simples, M. C. passe en revue les

ncidents secondaires qui apparaissent en telle ou telle de ces versions et où se manifestent par exemple les superstitions relatives au fer et les traditions sur la crédulité du diable et des mauvais esprits, où figurent les conceptions primitives sur le rôle de la femme comme cultivatrice et comme fileuse, rôle qui implique parfois des attributs à demi surnaturels, puis il en arrive enfin à cette étude sur les propriétés merveilleuses des noms et des mots, qui forme la partie essentielle de son livre. Il montre en un chapitre intitulé *Magic through tangible things* que les superstitions relatives au nom se doivent se rapprocher de toutes celles qui se rapportent à la chevelure, aux ongles, au sang, à la salive, etc. ; on peut agir sur un être grâce à la possession de son nom comme par la possession d'une boucle de ses cheveux, parce que son nom comme ses cheveux est partie de lui-même et que ce qu'on fait à une partie de l'être on le fait à l'être entier; il semble d'ailleurs que le nom soit une partie singulièrement importante de l'individu et qu'il le faille identifier en une certaine mesure avec l'âme. Il étudie ensuite la magie qui s'exerce par le moyen des noms, puis les divers tabous relatifs aux noms : ceux qui se rapportent aux noms des personnes qui ont entre elles certains liens de parenté ou plutôt d'alliance, ceux qui se rapportent aux noms des prêtres et des rois, aux noms des morts, des dieux et des autres puissances surnaturelles.

Il entre en quelques détails à cette occasion sur l'usage de substituer des épithètes flatteuses à des noms qui ne sauraient être prononcés, sur les changements de noms effectués dans l'intention de décevoir et de tromper les esprits de la maladie et la mort elle-même, sur l'échange des noms dans la fraternisation par le sang et l'adoption de noms nouveaux lors des cérémonies d'initiation. L'avant-dernier chapitre est consacré à l'étude des mots et des formules doués de puissance magique : les paroles créatrices des dieux, les *mantrams*, les mots qui ouvrent aux morts les portes de l'autre vie, les incantations proférées ou écrites sur des amulettes, les charmes pour la guérison des maladies. L'ouvrage se termine par une table des variantes de Tom Tit Tot (p. 239-242) et un index.

Le livre de M. Clodd, qui contient peu de références et qui est écrit en un style alerte, vivant et clair, est destiné essentiellement au grand public, mais les spécialistes trouveront à le lire plaisir et profit et il y aura intérêt à garder en bonne place dans sa bibliothèque ce commode répertoire de faits bien classés, et pris aux bonnes sources.

L. Marillier.

James Hastings. — **A dictionary of the Bible**, 2e vol. (*Feign-Kinsman*). — Édimbourg, Clark ; in-4 de xv et 870 pages ; prix : 28 sh.

Nous avons déjà signalé à nos lecteurs ce nouveau Dictionnaire de la Bible après réception du premier volume (voir t. XXXIX, p. 156). Le second que nous présentons ici est digne du premier. Les qualités matérielles et exté-

rieures sont les mêmes et elles ne sont pas à dédaigner. Combien cette impression est supérieure, comme clarté, comme disposition commode pour la lecture, à celle de la troisième édition de la *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche* actuellement en cours de publication en Allemagne! Le format de ces volumes in-4 dépassant 860 pages sur bon et solide papier est peut-être un peu lourd pour un ouvrage de maniement quotidien. La répartition de la matière en un plus grand nombre de volumes eût, à notre avis, été préférable. Mais ils nous arrivent solidement reliés; on peut espérer que, malgré leur masse, ils résisteront à l'usage qui les attend.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons déjà dit du caractère scientifique des principaux collaborateurs et des qualités de l'œuvre dans son ensemble. Ce second volume va du mot *feign* au mot *kinsman*. Il contient deux très bonnes cartes, la première des royaumes de Juda et d'Israël, la seconde de la Jérusalem moderne. Le premier mot nous révèle déjà que plusieurs articles de ce dictionnaire sont destinés surtout à élucider le sens de certaines expressions de la Version autorisée des Livres saints anglaise. Ceux-là, évidemment, seront de peu d'utilité pour les lecteurs qui ne sont pas anglais. Ils prouvent que les éditeurs comptent sur la propagation de ces gros volumes, d'un prix considérable, parmi de nombreux lecteurs n'appartenant pas au monde scientifique. Les spécialistes, en effet, n'auraient pas besoin de ce genre d'éclaircissements. Mais quel jour une pareille ambition des éditeurs ouvre pour nous sur les habitudes et les dispositions du public anglais! Et combien l'on serait heureux de pouvoir éditer de pareils ouvrages dans d'autres pays, de manière à faire pénétrer, avec ces éclaircissements d'ordre pratique et en quelque sorte bourgeois, la grande masse de renseignements scientifiques des articles techniques, dans l'esprit des lecteurs de la Bible ou même simplement de ceux qui s'occupent de choses bibliques et qui sont, sur ce terrain, d'une ignorance naïve dont ils auraient honte s'il s'agissait de tout autre domaine historique ou littéraire! On peut constater ici, une fois de plus, à quel point le grand prix attaché dans certains pays à la lecture et à la connaissance de la Bible, malgré le formalisme et l'étroitesse scripturaire qui s'y rattachent trop souvent, finit néanmoins toujours par provoquer le besoin de connaissances historiques et d'étude scientifique, parce que le désir de mieux comprendre le texte sacré éveille la curiosité du public sur toutes les questions connexes qui sollicitent l'attention du lecteur.

Ce second volume contient un grand nombre d'articles importants. Nous en donnons quelques exemples. *Flood* (déluge) par M. F. H. Woods, ancien fellow de Saint-John's College, à Oxford; l'auteur analyse d'abord le récit biblique et montre pourquoi il est impossible d'y voir une histoire réelle; il s'occupe ensuite des autres traditions relatives à un déluge et montre qu'elles ne peuvent pas être considérées comme des altérations du récit biblique; au contraire, la tradition de la Bible, dans ses éléments jahvistes aussi bien que dans ceux du

document sacerdotal, dérive de la version babylonienne. Quant aux innombrables traditions de même ordre qui se trouvent un peu partout, l'auteur les rattache tantôt à des théories de la création, tantôt à des phénomènes naturels dramatisés, tantôt enfin il y reconnaît de vieux mythes indépendants de la tradition biblique, mais dont la relation parvenue jusqu'à nous a été influencée par le récit biblique, soit chez les témoins indigènes, soit par le fait des intermédiaires qui nous les ont transmis. En troisième lieu il dégage les détails caractéristiques des différentes légendes et recherche quelle a pu être l'origine de la tradition accadienne (inondation du Tigre et de l'Euphrate? ou bouleversement maritime causé par un tremblement de terre?). M. Woods reconnaît loyalement qu'il a beaucoup utilisé dans cet article l'ouvrage de M. Andree : *Die Flutsagen ethnographisch betrachtet.*

Les articles sur *saint Jean* n'occupent pas moins de 62 pages en deux colonnes : M. T. B. Strong, de Christ Church, Oxford, traite de la vie et de la théologie de Jean l'Apôtre ; M. H. R. Reynolds, principal de Cheshunt College, traite de l'évangile de Jean ; M. S. D. Salmond, d'Aberdeen (Free Church College), s'occupe des Épîtres. Ces articles, très nourris de faits, sont écrits à un point de vue conservateur. Il n'y est assurément pas fait suffisamment droit aux arguments, à notre avis décisifs, de la critique moderne contre l'authenticité des écrits johanniques. Quand M. Strong termine son article sur la vie et la théologie de l'apôtre en demandant au lecteur de constater combien il y a de rapports entre la théologie de l'Apocalypse et celle du IVe Évangile, sans avoir seulement aperçu la différence fondamentale entre la conception réaliste du monde professée par le voyant de Patmos et la conception idéaliste du quatrième évangéliste, il nous demande de nous contenter à trop bon compte. Il est vrai que M. Reynolds fournit une longue argumentation pour prouver qu'il n'y a pas impossibilité d'attribuer à un même auteur des œuvres aussi contraires d'inspiration à première vue. Ici encore je crains que M. R. ne persuade que ceux qui sont décidés à se laisser facilement convaincre. Il vaut mieux dire avec M. Strong : « il n'y a pas de différences essentielles entre les deux écrits » que de dire avec M. Reynolds : « il y a des différences considérables, mais elles n'excluent pas l'unité d'auteur » ; car il est bien clair que, si différences il y a, on pourra discuter si le même auteur a pu modifier ses idées à ce point, mais il n'est pas douteux qu'il ne peut pas, dans les deux éditions opposées de sa pensée, traduire *fidèlement* le seul et même enseignement de son Maître.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter le problème johannique. Je me propose d'y consacrer prochainement un travail d'ensemble dans la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. Ici mon seul but est de montrer l'esprit qui anime les auteurs des articles de théologie biblique dans le Dictionnaire de M. Hastings. Nous constatons, par la comparaison des articles, que la part faite à la critique moderne, j'entends la reconnaissance de ses résultats, est beaucoup plus grande en ce qui concerne l'Ancien Testament que pour le Nouveau. L'étude critique des livres sacrés

chrétiens, faite par des hommes qui sont bien au courant des travaux modernes et qui les discutent de la façon la plus convenable, n'en demeure pas moins ici dominée par le jugement traditionnel de l'Église. Sur ce terrain la critique n'a pas encore cause gagnée. Le succès de ses efforts pour établir une intelligence plus approfondie et plus historique des écrits sacrés juifs, nous est garant qu'elle finira aussi par faire prévaloir ce qu'il y a de solide et de durable dans ses études sur le Nouveau Testament.

Parmi les autres articles il faut signaler ceux sur *Jésus-Christ*, de M. W. Sanday, de Christ Church, à Oxford, auquel s'appliquent naturellement par excellence les observations que je viens de consigner; sur l'*Hexateuque*, par M. Woods; sur *Jérusalem*, par le lieutenant-colonel C. R. Conder; sur *Joseph*, par M. S. R. Driver, etc., etc. La connaissance des travaux français sur les questions traitées est extrêmement inégale. Pour quelques-uns des collaborateurs ils constituent une quantité absolument négligeable. D'autres sont moins exclusivement dépendants de la théologie allemande.

Jean Réville.

J. Soury. — **Jésus et la Religion d'Israël.** — Paris, E. Pasquelle, 1898, 1 vol. in-18 de ii-314 pages.

M. Jules Soury a réuni dans ce volume une troisième édition de son livre sur *Jésus et les Évangiles* qui fit en son temps quelque scandale et une étude sur la *Religion d'Israël* qu'il avait autrefois publiée dans la *Revue des Deux-Mondes*, et à laquelle il ne semble pas avoir fait subir de très importants remaniements. Il ne paraît point y avoir entre ces deux travaux de lien nécessaire, ils auraient pu trouver place en des recueils distincts et le titre d'ensemble que porte la couverture du livre ne doit point créer l'illusion, que ne justifierait pas son contenu, qu'une réelle et organique unité existe dans cet ouvrage composé de deux parties primitivement indépendantes et qui sont demeurées telles. Il convient donc de parler de chacun de ces deux essais comme s'il était seul et indépendamment de l'autre.

Jésus était apparu à M. Soury comme un « prédisposé » (on sait la valeur de ce terme en clinique mentale) et son intention première avait été de porter sur son état morbide un diagnostic précis; cette intention, il y a du reste donné suite dans la première édition de son ouvrage, de là le mécontentement et le froissement, assez naturels peut-être, qu'a provoqués l'apparition de ce livre chez les croyants de toute dénomination. Les scrupules d'ailleurs des historiens, amis d'une sévère critique, et des aliénistes, qui ne se fient guère à des diagnostics faits à si longue distance et sur des documents tels que les Évangiles, les ont amenés par d'autres voies à la même conclusion, c'est que le problème était du nombre de ceux que pour mille raisons il est plus sage de ne pas poser, et

l'on n'est pas animé d'autre souci que de celui de la vérité. C'est la conclusion au surplus où devait aboutir M. Soury lui-même un peu plus tard. Dans la Préface de la seconde édition de son livre, il proclame que cette tentative de diagnostic rétrospectif lui paraît vaine — et il ajoute qu'il regrette les pages qu'il a écrites « parce qu'elles ont blessé des croyances religieuses qu'il vénère d'amour filial, encore qu'il n'ait point la consolation de les partager. » Il s'en étonne d'ailleurs et se défend d'avoir voulu diminuer en quoi que ce soit la haute figure du Christ en essayant d'établir qu'il était atteint d'une sorte de déséquilibration mentale. L'altération anatomique ou fonctionnelle du système nerveux qui détermine ces troubles psychiques, est en même temps à ses yeux la condition du génie, et du génie moral ou religieux comme du génie intellectuel ; la thèse est connue et il est inutile d'y insister. Cette « pathogénie d'un messie », c'était, quelle qu'en fût d'ailleurs la valeur, ce qui constituait l'originalité du travail de M. Soury, elle a presque disparu de son livre sous la forme nouvelle qu'il lui a donnée et c'est seulement dans la *Préface* qu'il l'expose par prétérition. Son ouvrage maintenant se réduit essentiellement à être une sorte de commentaire critique de l'*Histoire des origines du christianisme* d'Ernest Renan, commentaire érudit et sagace, enrichi des résultats de l'exégèse allemande et parfois pénétré de son esprit, commentaire écrit en cette langue élégante et ferme, sonore et pleine que M. Soury a sans doute apprise dans la fréquentation à la fois de l'illustre auteur de la *Vie de Jésus*, des grands écrivains du XVIIIe siècle et des poètes romantiques, mais où apparaissent çà et là des paradoxes qui font prévoir déjà les singulières théories politiques dont il devait se constituer plus tard l'interprète et aussi les spirituelles fantaisies de son imagination d'artiste.

Dans l'intéressante esquisse qu'il nous donne du caractère de Jésus, il utilise de préférence les données que fournit l'Évangile de Marc dont l'historicité lui apparaît beaucoup plus complète que celle de l'Évangile canonique de Matthieu ; l'image qu'il se fait du Christ est fort différente de celle qu'avait construite son maître Renan, — et cela est tout naturel, puisqu'il a exclu avec soin des éléments dont il se voulait servir pour composer cette grande figure tous ceux que lui pouvait offrir le quatrième Évangile et n'a puisé que d'une main fort discrète dans l'Évangile de Matthieu et dans celui de Luc. Jésus est, aux yeux de M. Soury, un Juif austère et dur, d'esprit étroit et fanatique, en même temps qu'embrasé d'ardente charité ; la religion qu'il professe n'est point universaliste, il ne se croit envoyé que pour Israël ; fidèle observateur de la Loi, il est attaché à toutes les pratiques et à tous les rites ; d'âme ascétique, il prône le jeûne et le célibat et certains textes (*Marc*, IX, 43-47 ; *Matth.*, V, 29-30 ; XVIII, 8-9) tendent à faire admettre qu'il recommandait les mutilations qui sont en usage chez les Skoptzy russes, ses vrais et purs disciples à cet égard ; rude et hautain avec les malades et les infirmes qui venaient à lui, il les repoussait durement après les avoir guéris et se laissait d'ailleurs entraîner à de terribles accès de colère, parfois déraisonnables, comme ceux qui lui firent maudire le figuier

stérile ou chasser les changeurs et les marchands du Temple de Jérusalem. Le maître de la vie intérieure, l'initiateur à une morale de paix et d'amour, n'apparaît en Jésus qu'au second plan; il est essentiellement et avant tout un thaumaturge et un thaumaturge, hanté de visions, qui l'ont fait juger fou par les gens de sa famille et de son temps. A mesure qu'il avance dans sa carrière, on voit s'accroître sa violence et convaincu qu'il est le Messie, la loi vivante, il est bientôt en pleine rivalité contre la loi religieuse et la loi civile: « démagogue et révolutionnaire, blasphémateur et séditieux, il avait deux fois, selon les lois de son temps et de son pays, mérité la mort ». On hésitera sans doute à reconnaître en ce portrait le Jésus historique non pas que M. Soury ait inventé aucun des traits épars qu'il a groupé en cette vivante et vigoureuse esquisse, mais parce qu'il en a omis d'autres fort essentiels, que rien n'est mis à son plan, ni à sa place, que les détails qu'il a conservés subissent par leur isolement même un grossissement singulier, et surtout parce que le départ n'est pas fait entre ce qui appartient dans l'écrit évangélique à l'auteur même de l'œuvre et d'autre part à ce grand fondateur religieux, dont il raconte la vie et redit, comme il l'a comprise, la prédication. — Dans le second chapitre, d'ailleurs, qui est consacré à une étude sur la formation des Évangiles, M. Soury en vient à cette conclusion que nous ne savons rien ou presque rien de la personne de Jésus et que si les textes évangéliques nous ont conservé la doctrine qui a été mise sous son nom et dont il a été l'un des initiateurs, ils ne peuvent guère nous fournir de renseignements authentiques sur les divers épisodes de sa vie, puisque, suivant une remarque de Renan, la vie d'un messie juif était en quelque sorte écrite d'avance en ses lignes essentielles. Ici encore, il y a quelque chose à retenir de la thèse de M. Soury, mais il a poussé à une telle extrémité, qu'il ne l'aurait sans doute plus reconnue, l'opinion de son maître; en ces matières, tout est affaire de mesure et de nuances, et dès que l'on est très convaincu que l'on a raison et raison tout seul, on est fort près d'avoir tort.

Le chapitre III est rempli tout entier par une dissertation très habilement menée sur le séjour et le martyre de saint Pierre à Rome : à la suite de Zeller et de Lipsius, M. Soury conclut au caractère légendaire de toute cette pieuse histoire et s'efforce d'établir que jamais le grand apôtre n'est venu dans la Ville éternelle. Dans le chapitre IV, l'auteur parle des miracles de Jésus et du degré de créance que l'on peut attacher aux renseignements fournis par Luc. Le chapitre V est consacré à la discussion sommaire des multiples problèmes que soulève la critique du quatrième Évangile : M. Soury conclut à l'impossibilité de l'attribuer à l'apôtre Jean et à la non-historicité des récits qu'il renferme. Dans le dernier chapitre, l'auteur traite des Épîtres clémentines et des persécutions dirigées contre les juifs et les chrétiens sous le haut Empire; il rejette la réalité de la persécution que placent les historiens ecclésiastiques sous le règne de Domitien. Le christianisme ne fut pas officiellement persécuté; si des chrétiens furent frappés, c'est dit-il, pour des raisons purement politiques, comme les philosophes

eux-mêmes que les empereurs furent bien contraints de mettre à la raison et ici il convient de citer M. Soury (p. 124) : « Quand ce n'étaient pas de vulgaires charlatans ou d'hypocrites directeurs de consciences, des exploiteurs de testaments ou des parasites de grandes maisons, ces cyniques et ces stoïciens bâtards étaient des démagogues rogues et mal élevés, des démocrates turbulents, d'irréconciliables ennemis de la société romaine. Tibère eut déjà cette engeance en aversion ; Vespasien se vit forcé de sévir contre elle comme Domitien et Néron. Bien qu'il lui répugnât d'ôter la vie à ces chiens qui aboyaient après lui, il fut contraint, lui si honnête et si modéré, de faire périr Helvidius Priscus, le digne gendre de Thrasea ». Et un peu plus loin (p. 126): « Comme s'il n'était pas manifeste que c'était folie de rêver de démocraties vertueuses, en des temps qui ne comportaient que le pouvoir absolu d'un seul et qu'en réprimant l'esprit de rébellion chez quelques-uns, les Césars n'avaient fait autre chose que se défendre eux-mêmes et protéger l'empire ! Ce sont donc de bien grands mots que ceux de supplices et de martyrs appliqués à l'exil ou à la mort de ces sortes d'esprits mal équilibrés, romantiques, déclamatoires et faux, qui plaisaient à la foule, par ce qu'ils avaient de paradoxal et qui l'ont souvent égarée ». Et ce qui était juste à l'égard des philosophes, l'était aussi et plus pleinement à l'égard des Juifs ou plutôt des Romains judaïsants, les seuls contre lesquels Domitien eut à sévir : « il savait sans doute mieux que nos érudits ce qu'exigeait le soin de sa sûreté » (p. 129). Les Juifs de Palestine n'eurent point d'ailleurs à s'en prendre à d'autres qu'à eux-mêmes des traitements un peu rudes auxquels ils furent parfois soumis. « Ce n'est pas sans raison que l'on compte le manque d'esprit politique — je parle de la grande politique — parmi les caractères négatifs qui distinguent les races sémitiques des races aryennes. Les Juifs de Palestine furent à cet égard au-dessous de tout ce qu'on peut imaginer. En vain le monde entier était devenu romain : ils ne voulurent rien voir, ni rien entendre et prétendirent rester Juifs..... Résister à la domination romaine n'était pas seulement une folie, c'était un crime de lèse-civilisation » (p. 134-35). M. Soury a pour les chrétiens plus d'indulgence que pour les juifs, mais il estime que les Antonins ont fait leur devoir d'empereurs en s'efforçant de protéger la société romaine contre l'invasion de cette foi nouvelle, qui aspirait à la domination universelle et minait les deux plus solides fondements de la cité, puisque ses prétentions « étaient inconciliables avec le principe de la religion d'État, posé très nettement pour la première fois par Tibère, et par cet autre principe que l'État ne doit admettre dans son sein aucune société différente de lui » (p. 144). Ces quelques citations nous ont paru nécessaires pour mettre en claire lumière l'esprit en lequel l'auteur a abordé l'étude des origines chrétiennes.

La seconde partie du livre de M. Soury a pour sous-titre : « Étude de mythologie comparée ». Ce sous-titre indique plus exactement que le titre même le contenu de ce mémoire ; de la religion proprement dite, des rites, des institutions sacerdotales, du sacrifice, de la prière, c'est à peine s'il est question. C'est

à la religion assyro-babylonienne ou plutôt aux anciens cultes de la Chaldée, à demi sémitiques, à demi touraniens, que M. Soury rattache immédiatement la religion d'Israël, qu'il oppose, en un contraste plus apparent que réel, précisément, parce qu'il s'est placé à un point de vue beaucoup plutôt mythologique que spécifiquement religieux, aux croyances des Sémites méridionaux et particulièrement des Arabes. Il insiste sur l'origine non-sémitique de ce panthéon chaldéen, plus riche et mieux ordonné que le panthéon arabe, et il considère la plupart des divinités des Sémites occidentaux, Phéniciens, Araméens, Hébreux, comme des formes dérivées et altérées de ces divinités des populations qui habitaient le bassin du Bas-Euphrate. Le polythéisme naturiste et l'idolâtrie des anciens Hébreux lui paraît être au nombre des vérités certaines et qui ne font plus sérieusement question pour personne; il regarde comme improbable qu'aucun élément essentiel ait été emprunté par Israël aux religions de l'Egypte : tout s'est borné à certains détails du rituel et des institutions sacerdotales. Il étudie successivement Jahvé, Moloch, Baal, Tammouz et Adonis, Aschera, Astarté et Derketo, ne séparant pas les unes des autres la divinité proprement hébraïque et celles des populations de races et de langues apparentées et consacre un chapitre au culte des astres, des fleuves et des montagnes, à la divination et à la nécromancie, à la vie d'outre-tombe, au scheol et à la géhenne, au culte des animaux et en particulier du serpent, aux démons et aux esprits des solitudes tels que Lilith. — Cette seconde partie de l'ouvrage de M. Soury présente un caractère plus réellement et franchement scientifique que la première, et encore qu'il y ait des réserves à faire sur plus d'une affirmation, à laquelle l'auteur a été conduit par le point de vue exclusif où il s'est placé, on ne saurait méconnaître la vigueur, la clarté et dans ses lignes essentielles l'exactitude de ce tableau d'ensemble de la pensée mythique d'Israël aux temps lointains, qui ont précédé l'âge des prophètes où, avec l'avènement du monothéisme moral, s'est formée la première conception de l'universalisme religieux.

M. Soury a mis en tête de son livre une préface, toute pleine d'une puissante tristesse et d'une amertume fière, où s'expriment en une langue d'une simple et noble beauté, les probes scrupules de son âme de théologien, épris de moralité et d'humilité, plutôt encore que de savant.

L. Marillier.

Lina Eckenstein. — **Woman under monasticism.** *Chapters on saint-lore and convent life between a. D. 500 and a D. 1500.* — Cambridge, University Press. 1 vol. gr. in-8 de xv et 496 pages, avec index. Londres, Clay.

L'œuvre captivante de Mme Lina Eckenstein n'est pas une histoire des ordres monastiques de femmes ni un livre d'édification. C'est un livre très sérieux, très nourri et pénétré, pour la femme, d'une sympathie très vive qui éclaire de

chauds rayons la nature, parfois austère, des sujets étudiés. Ce qui intéresse l'auteur, c'est avant tout la relation de la vie monastique avec la destinée et la situation sociale de la femme depuis les invasions germaniques jusqu'à la Réformation. Elle pense que le droit pour la femme d'être quelqu'un, une individualité destinée à d'autres fins que de procréer et d'élever des enfants ou d'être la servante ou la compagne de l'homme dans la vie domestique, le droit à l'indépendance morale et spirituelle à l'égard de l'homme et dans la vie sociale, a trouvé dans l'établissement de la vie monastique pour les femmes une satisfaction bienfaisante, durant une période où toute autre application honnête lui était refusée. Cette thèse n'implique pas à ses yeux qu'il en soit encore ainsi de nos jours : elle laisse la question ouverte. Elle se borne à constater que la femme moderne fait valoir de nouveau des réclamations en faveur d'une existence plus indépendante, plus autonome, moins subordonnée à celle de l'homme et susceptible d'un développement plus large et plus élevé que celle de la bourgeoise ou de la vieille fille inutile de notre société traditionnelle; mais elle reconnaît qu'aujourd'hui d'autres horizons et d'autres débouchés s'ouvrent à l'autonomie féminine que le cloître. Au commencement du moyen âge il n'en était pas de même; c'est pourquoi il lui apparaît que l'institution monastique fut une bénédiction pour les femmes de ces temps barbares et du moyen âge. Il y a véritablement une inspiration du féminisme contemporain dans ses appréciations très favorables de la vie monastique pour les femmes du passé. Cela seul suffirait à donner au livre de Mme Eckenstein un caractère qui n'est pas banal et je ne sais quoi de piquant auquel nous ne sommes pas habitués dans de semblables travaux.

Même en se tenant à ce côté du sujet, l'histoire générale du monachisme féminin était encore trop vaste et trop complexe pour que l'auteur pût se risquer à l'étudier sur toute son étendue, d'autant que les travaux scientifiques sur les ordres de femmes sont beaucoup moins nombreux que ceux qui concernent les ordres masculins. Il y a encore trop de pages de cette histoire pour lesquelles les travaux préparatoires manquent et Mme Eckenstein aime à éclaircir à fond les sujets qu'elle traite. C'est pourquoi elle s'est bornée à étudier la sainteté féminine et la condition des femmes dans la vie monastique en pays germaniques et anglo-saxons et, ici même, elle a cherché, moins à être complète, qu'à élucider sous tous les aspects les parties de cette histoire auxquelles elle s'est arrêtée. L'un des mérites de ce livre, en effet, est d'envisager toujours les relations de l'ordre religieux ou de la sainte femme dont il est question avec l'état politique, social et moral du monde ambiant.

Dans une Introduction, qui n'est pas, à mon sens, le morceau le plus heureux de l'ouvrage, elle part du changement qui se serait opéré dans la situation de la femme germanique par la substitution de la famille paternelle à la famille maternelle et des survivances de la dignité antérieure de la femme dans les cultes des déesses. Les saintes chrétiennes, en prenant la place et en recueil-

tant le plus souvent l'héritage de ces divinités païennes, auraient donc bénéficié de ce reste de prestige de la femme dans les populations germaniques. Le fait est exact, l'explication ne vaut rien, puisque la même substitution de saintes à des déesses païennes s'est produite partout où le christianisme a supplanté le paganisme, aussi bien dans les pays où toute survivance d'un ancien matriarcat avait depuis longtemps disparu, à supposer qu'il y eût jamais existé.

Ensuite elle étudie successivement l'établissement de monastères chez les Francs de 550 à 650, notamment sainte Radegonde; chez les Anglo-Saxons (630-730), sous l'influence de Boniface, en pays saxon de 800 à 1000 (la première histoire de Gandersheim; Hroswitha); la renaissance monastique au XIIe siècle, les arts et les travaux industriels dans les monastères, l'activité prophétique et philanthropique des religieuses (sainte Hildegarde; sainte Elisabeth); leur activité dans l'ordre de la littérature mystique, l'organisation intérieure des monastères de femmes et leurs relations avec le monde extérieur en Angleterre, les réformes antérieures à la Réformation et la suppression des ordres au XVIe siècle.

La conclusion, c'est que le christianisme en ouvrant la carrière de la vie religieuse aux femmes dans les monastères, dirigea vers des voies nouvelles et heureuses les énergies de la femme encore attachée à son indépendance, que l'entrée de princesses et de grandes dames dans les ordres y maintint pendant longtemps un niveau social et de bon ton remarquable pour le temps, que les femmes dans les ordres purent jouir d'une considération et atteindre à une élévation morale comme nulle part ailleurs au même degré à cette époque, qu'elles y furent aussi plus cultivées que dans la société civile correspondante, que les monastères furent des foyers d'instruction et d'éducation pour la femme du moyen âge, qu'ils développèrent toute sorte d'industries domestiques ou artistiques. Les causes de décadence furent, d'une part, l'accaparement des biens et des pouvoirs directeurs appartenant aux femmes, par des hommes, laïques ou ecclésiastiques; d'autre part, l'avènement des universités qui devinrent les centres de haute culture, au détriment des monastères, mais dont les femmes furent exclues, tandis que les moines y prirent une situation importante. Les religieuses furent ainsi réduites de plus en plus à des travaux spirituels de pure dévotion, mais stériles. De là une hostilité croissante au XVe siècle contre la vie monastique. En supprimant les couvents de femmes les Réformateurs ne firent qu'obéir à un mouvement populaire, antérieur à leur action propre, résultant du retour de l'opinion publique vers une conception plus individualiste de la vie humaine. Mlle Eckenstein regrette les violences qui se produisirent à cette occasion et pense que la suppression fut peut-être prématurée en bien des endroits. Toutefois l'impuissance des couvents, comme foyers d'éducation pour les femmes, dans les pays où ils se sont maintenus, lui semble prouver qu'une réforme, au lieu de la suppression, n'eût pas réussi à rendre aux couvents de femmes la valeur qu'ils eurent, d'après elle, au moyen âge, comme asiles

pour les femmes avides de vie supérieure et comme centres d'action sociale bienfaisante. A d'autres temps il faut d'autres institutions.

Voilà ce livre, de noble inspiration, d'une grande indépendance d'esprit, remarquablement documenté, alors même qu'on y voudrait un peu plus de critique des sources, très clair, un peu lâche parfois dans les développements, mais fort bien ordonné dans l'ensemble, témoignant d'une réelle maîtrise à dominer des éléments fort nombreux et disparates, mais qui n'en est pas moins féminin par la place qu'y tient le sentiment et par une certaine impuissance à voir autre chose que ce que l'auteur aime à voir. On dirait vraiment, à lire Mme Eckenstein, que les femmes germaniques ou anglo-saxonnes qui entrèrent au couvent, ne prirent jamais cette résolution que sous l'empire des plus nobles sentiments et l'on ne se douterait pas de toutes les tares de la vie monastique au moyen âge dont les documents ecclésiastiques aussi bien que la littérature populaire nous ont conservé le souvenir. L'auteur n'a pas su envisager les divers aspects du sujet. Il ne l'a guère étudié qu'à un seul point de vue et nous laisse ainsi l'impression d'avoir défendu une thèse plutôt que d'avoir écrit une histoire. Mais la thèse est intéressante, originale et l'on souhaiterait que toutes les avocates qui réclament pour la femme le droit à l'existence autonome, apportassent à l'appui de leur cause des œuvres aussi fortement étudiées que celle de Mme Eckenstein.

Jean Réville.

Émile Burnouf. — **Chants sacrés** (*Le Cantique des Cantiques* et l'*Apocalypse* précédés des éléments musicaux de plain-chant. — Paris, Librairie de l'Art indépendant, 1898. — Artigarum, **Le rythme dans les mélodies grégoriennes.** — Paris, Alphonse Picard.

Voici deux ouvrages du plus haut intérêt, dont nous recommandons je ne dis point la lecture mais encore l'étude à tous ceux qu'intéresse l'histoire de la musique religieuse, c'est-à-dire, après tout, l'histoire de la musique. M. Émile Burnouf s'est appliqué à noter à la moderne deux œuvres musicales du premier siècle. Et M. l'abbé Artigarum, aumônier du collège de Libourne, n'a écrit son livre que pour hâter si possible « l'abandon du rythme égalitaire », la réintégration de la mesure dans le champ liturgique et le renoncement à la notation carrée. Le travail précis et fécond de M. Artigarum vient après la très curieuse transcription de M. Émile Burnouf : mais M. Burnouf a réalisé, de lui-même, le vœu que, quelques mois plus tard, M. Artigarum allait exprimer. C'est donc M. Artigarum que nous invitons à lire tout d'abord.

Il nous apprendra quantité de choses qu'un grand nombre de bons musiciens savent assez mal, si même ils en savent quelque chose, à savoir qu'entre la musique religieuse et la musique profane l'écart est moindre qu'il ne semble.

On a coutume de chanter à l'église sur un rythme égalitaire. Les notes brèves y sont rares. Il semble que de la mélodie religieuse tout sentiment se soit retiré. Ce rythme égalitaire auquel nos oreilles se sont accoutumées n'est pas exempt de tout caractère esthétique. Il donne au chant religieux un cachet impersonnel qui l'élève au-dessus du chant profane... Mais n'insistons pas puisque tel n'est point le caractère de la musique religieuse, puisque le rythme égalitaire résulte — je risque un mot auquel M. Artigarum souscrirait peut-être — d'une sorte de maladie, de « désarticulation » de la mélodie.

Et de fait il ne serait point facile de comprendre pourquoi l'on chante sur des paroles, même à l'église, si entre le chant et les paroles il n'y avait aucune concordance, si la musique n'exprimait pas quelque chose d'indiqué par les paroles mais d'inexprimé. En lisant avec attention la musique du *Cantique des Cantiques* dont M. Émile Burnouf s'est fait l'éditeur, on s'aperçoit que cette musique est inspirée par le poème et qu'elle cherche à traduire au dehors de vrais états d'âme. De savoir si ces états, nous les exprimerions aujourd'hui à l'aide des mêmes moyens mélodiques, il n'est pas question : la musique du Ier siècle ne saurait nous émouvoir qu'à la suite d'un long effort pour nous *dépayser* — passons-nous ce terme — le sens musical. L'essentiel est d'observer que cette musique, comme toute musique d'ailleurs, et il ne peut en être différemment, est pénétrée de psychologie.

Je ne sais ce qu'en aura pensé M. l'abbé Artigarum s'il lui est arrivé de lire l'écrit de M. Burnouf; mais, pour le cas où son impression serait assez voisine de la nôtre, cette impression concorderait avec l'opinion défendue dans son étude sur les mélodies grégoriennes. D'ailleurs ce n'est pas « opinion » qu'il faut dire. En histoire on a des opinions sur les conséquences des faits : mais il est un très grand nombre de faits sur la réalité desquels le doute est impossible. Tels sont les faits historiques rappelés et résumés par M. Artigarum et d'où cette conclusion, inévitablement, résulte : c'est qu'entre la musique profane et la musique sacrée la différence est tout extrinsèque. Ainsi en est-il pour les autres arts. Il n'est pas une peinture profane distincte de la peinture religieuse : j'entends que le peintre ne change pas sa manière de peindre. — Du moins il change, peut-être sa manière de concevoir? — Peut-être, en effet, s'efforce-t-il de voir différemment ses personnages et de leur prêter une physionomie qui n'est point celle de ses contemporains. Mais l'effort n'aboutit pas toujours. Souvent même, d'un tel effort, dans l'œuvre, il ne reste pas trace. Quittons les peintres, revenons aux musiciens : quoi qu'en ait pensé M. Michel Brenet, l'un de nos meilleurs historiens de la musique et qui se figurait, dans Gounod, un compositeur né pour écrire des chants religieux, chacun distinguera fort mal le style de *Rédemption* ou de *Mors et Vita* du style de *Mireille* ou de *Faust*.

Nous n'ignorons pas que cette musique de Gounod est de la musique profane écrite sur un sujet religieux, d'autres diraient de la musique païenne, et nous nous garderions de les contredire. Or la musique de plain-chant, entre autres

celle du *Cantique des Cantiques* (celle du texte publié par M. Émile Burnouf), n'est rien de tel. On nous fera l'objection. Mais nous ne la jugerons point sans réplique. Car rien n'est mobile comme un moyen musical d'expression. Il en est des moyens de ce genre ce qu'il en est des mots : ils s'usent à force de servir. Les mots *séduire*, *gêner* avaient au XVIIe siècle un sens qui en interdisait le trop fréquent emploi : aujourd'hui chacun s'en sert, et c'est ainsi que ces deux verbes ont perdu leur force expressive. Aussi ne jurerions-nous pas que la musique tout récemment notée par M. Burnouf n'ait pas été, en son temps, énfousiante et même troublante. Il en fallait beaucoup moins pour troubler une âme du temps de Néron que pour émouvoir une sensibilité compliquée et raffinée telle que la nôtre.

Ce sont là des réflexions que nous nous permettons de faire à propos de deux ouvrages de pure érudition musicale et que voudront bien excuser les deux auteurs. Car s'ils se sont gardés de les faire, ils n'ont pu éviter de poser implicitement l'un et l'autre un des problèmes les plus importants de la psychologie musicale : celui de la distinction du sacré et du profane. Nous venons de dire pourquoi cette distinction, même en musique, ne nous semblait pas essentielle.

Toutefois, en soumettant notre thèse à la critique des érudits, nous n'avons garde d'oublier que la langue musicale du chant liturgique et celle de la mélodie contemporaine reposent sur des principes différents. Nous avons sept *tons*. Les Grecs avaient sept *modes*. Qu'est-ce que cela veut dire? M. Burnouf nous en instruit dans l'introduction à ses *Chants sacrés*. Nous ne saurions résumer son résumé. Disons seulement que nous en connaissons peu d'aussi précis, d'aussi clairs en leur féconde brièveté. Il était difficile de mieux faire saisir par où la musique chrétienne se relie à la musique des Grecs et de mieux justifier par des arguments — et ceux-là historiques — l'absence de toute diversité essentielle entre le genre musical sacré et le genre musical profane.

Lionel Dauriac.

Henri Lesêtre. — **Saint Henri.** — Paris, Lecoffre, 1899, in-12, 215 p. (« Les Saints »).

M. l'abbé Lesêtre me permettra d'être très bref sur le livre qu'il a publié dans la collection « Les Saints ». Je n'ai point peut-être en la matière des lumières suffisantes pour porter un jugement motivé ; mais je ne veux pas passer sous silence cette œuvre que j'ai lue avec intérêt et avec plaisir. *Saint Henri* est tout à la fois un livre d'édification et, sous sa forme très simple et très modeste, une étude critique (voy. p. 65). Il m'a semblé parfois que le point de vue d'édification primait le point de vue critique ; ainsi, M. L. me paraît avoir cité l'acte de la p. 96 pour mettre en relief la piété de l'empereur ; je ne vois là que des formules dont on trouverait les similaires dans toutes les chancelleries ; ainsi encore, M. L.

(p. 150) tranche avec désinvolture la grave question de la translation du corps de saint Benoît en faveur de Fleury-sur-Loire au détriment du Mont-Cassin. Par endroits même, je sentais que M. L. a l'habitude de s'adresser à un auditoire pour le séduire et le convaincre. Mais je me reprocherais de faire à M. L. un procès de tendances, et je préfère constater que *Saint Henri* est un bon petit livre, instructif, clair et méthodique, par conséquent d'un commerce agréable.

L. Levillain.

O. Dähnhardt. — **Naturgeschichtliche Volksmärchen aus nah und fern.** — Leipzig, B. G. Teubner, 1898, 1 vol. in-18 de viii-163 pages.

M. Dähnhardt dans ce petit volume destiné plus encore au grand public, amateur de littérature populaire et de folk-lore, et à la jeunesse qu'aux spécialistes, a groupé 126 contes ou légendes étiologiques. Ces contes sont pour la plupart germaniques, lithuaniens, ou slaves; il en est un certain nombre cependant de provenance américaine, africaine ou asiatique : le Japon, le Cameroun, l'Afrique australe, l'Amérique boréale ont été plus particulièrement mis à contribution. M. D. n'a guère dépouillé que les recueils écrits ou traduits en allemand, il aurait pu, en étendant le cercle de ses recherches, accroître singulièrement sa moisson. Les sources sont indiquées avec précision, et des versions parallèles sont souvent mentionnées; les contes sont donnés fréquemment sous forme abrégée, c'est un procédé qu'il y aurait quelque inconvénient à voir se généraliser; ils sont d'ailleurs résumés d'ordinaire avec une grande précision et une grande clarté et sans qu'aucun détail essentiel soit omis, mais on ne peut espérer que sur ce point l'exemple de M. D. soit toujours suivi, et il vaut mieux que l'habitude plus scientifique demeure de transcrire *in extenso* dans les recueils de cette espèce les contes et les récits merveilleux que l'on a jugés dignes de figurer en une anthologie, où ne doivent être admis que des morceaux vraiment caractéristiques des croyances ou des pratiques que l'on a pour objet de faire mieux connaître.

Ces contes étiologiques ou si l'on veut ces réponses à des pourquoi? constituent la physique et l'histoire naturelle des sauvages, et en une certaine mesure, celles des paysans d'Europe, jusqu'à ces dernières années du moins. Ils prennent rang à côté des mythes naturistes et la frontière qui les en sépare n'est pas toujours bien nettement tracée. Voici l'indication de quelques-uns de ces chapitres de la physiologie, de la météorologie, de la botanique et de la zoologie primitives : *Les chèvres. La gueule de l'esturgeon. Pourquoi il y a inimitié entre les chiens et les chats. La pomme d'Adam. Les hirondelles. Les jeunes filles transformées en fleurs. Le hibou et le roitelet. L'origine des lézards. Les épis. Pourquoi les feuilles des chênes sont dentelées. La forme du pied de l'homme. La durée de la vie. Pourquoi il y a des nœuds dans le bois. Pourquoi le jeune seigle est rouge.*

Comment les loups ont été créés. La constellation du Bélier. La Grande Ourse. Le soleil et la lune. L'homme dans la lune. Les sapins. Les abeilles. Pourquoi les pierres ne poussent pas. Pourquoi les feuilles du tremble sont agitées. Comment a été créée la tortue. La création des mouches. Sur l'arc-en-ciel. Pourquoi la mer est salée. Pourquoi les ramiers construisent négligemment leurs nids. L'hermine et la taupe. Les anges tombés. Les phases de la lune. Pourquoi le crapaud a les yeux rouges. Pourquoi l'ours n'a pas de queue. Les myosotis. La soldanelle. Le coucou. Le ver-luisant. La chauve-souris. Pourquoi le chacal a une longue raie noire sur le dos. Ces quelques échantillons permettent de se faire une idée assez exacte du contenu de cet utile et amusant petit livre, où sont réunis bien des renseignements précieux sur l'état d'esprit des non-civilisés qu'il serait fort long d'aller chercher dans les multiples recueils où les a pris M. D. Nulle prétention en cet ouvrage, auquel l'auteur souhaite surtout pour lecteurs des enfants ; ce n'en est pas moins une excellente contribution à l'histoire de la théorie de la causalité, et rien peut-être n'est plus indispensable à l'intelligence des phénomènes religieux que de se représenter nettement ce que c'est qu'une cause pour un non-civilisé.

L. Marillier.

M. Klimo. — **Contes et Légendes de Hongrie** (*Les Littératures populaires de toutes les nations*, t. XXXVI). — Paris, J. Maisonneuve, 1898, 1 vol. pet. in-12 de 304 pages.

M. Klimo a réuni en cet élégant volume une soixantaine de légendes pieuses ou héroïques et de contes merveilleux, qui pour la plupart ont d'exacts parallèles dans le folk-lore de l'Europe occidentale. Il eût ajouté à l'intérêt de son ouvrage, s'il avait mis en tête de cette collection une introduction où il nous aurait donné sur la provenance de ces contes et de ces légendes et sur la manière dont ils ont été recueillis les indications essentielles et nous aurait fait connaître les mœurs des conteurs d'histoire et leurs procédés narratifs. Mais il a jugé inutile même une préface de quelques lignes, et à la suite de chaque récit figurent seulement des mentions vagues et qui parfois peuvent paraître un peu énigmatiques : collection M. Tompa, collection L. Kœvary, collection Coloman Mikszath, collection B. Orban, collection Versényi, collection D. Balasy, collection Magyar Nyelvœr, collection A. Benedek, collection Mérényi, collection J. Pop, collection Kalmany, collection Erdély, collection Arany. Les lecteurs qui ne sont pas au courant de la littérature hongroise et des travaux relatifs au folk-lore magyar, qui ne connaissent pas par exemple la magistrale publication de A. Benedek (*Magyar mese-és mondavilag*), dont il était rendu compte récemment ici-même (t. XXXVII, p. 438 sq.), ne seront que bien maigrement renseignés par de telles indications et ne sauront même pas s'il s'agit d'ouvrages im-

primés ou de recueils manuscrits; des références précises où eût figuré, avec le titre entier des livres où a puisé M. Klimo et leur date, la mention de la page où il faut aller chercher le conte ou la légende qu'il y a pris, eussent été de meilleur service pour les travailleurs, et pour ceux-là même qui n'auraient pu recourir directement aux originaux, mais qui auraient été mis en mesure de faire contrôler sur le texte par un magyarisant de leur amis l'exactitude de la traduction. Des renseignements plus amples sur la valeur de ces recueils et sur la manière dont ils ont été constitués auraient, il est à peine besoin de le dire, accru encore la valeur et l'utilité du livre que M. Klimo vient de donner au public français. Ce livre met à la disposition des folk-loristes un certain nombre de récits merveilleux auxquels jusqu'ici, en majorité, ils n'avaient point eu accès et leur permet d'user pour leurs recherches comparatives de matériaux plus abondants, on est fondé à regretter que l'auteur soit demeuré à mi-chemin et n'ait point créé à leur profit un plus parfait instrument de travail. Ajoutons qu'il est bon nombre des morceaux inclus dans son anthologie par M. Klimo qui ne portent aucune indication de provenance : les a-t-il puisés dans une sorte de tradition orale diffuse, dans les ressouvenirs de son enfance ou les réminiscences de ses lectures, les a-t-il recueillis directement sur les lèvres du peuple? il ne nous en dit rien.

Le recueil se divise en quatre parties d'inégale étendue : *Légendes diverses*, *Légendes chrétiennes*, *Légendes nationales* et *Contes divers*, dont la dernière est de beaucoup la plus intéressante et que ne séparent point d'ailleurs des frontières précises et nettement marquées. Dans la première partie figurent surtout des légendes édifiantes empruntées pour la plupart au recueil du poète magyar Michel Tompa : châtiments célestes dont sont frappés ceux qui n'observent pas le repos du dimanche et blasphèment le nom de Dieu, les avares et les gens cruels aux pauvres, méfaits de l'or et des richesses, traditions relatives aux trésors cachés, aux vieux châteaux et aux rochers des montagnes, protection surnaturelle de Dieu étendue sur ceux qui mènent une vie pure et juste, tels sont les thèmes qui reviennent le plus souvent dans les récits de ce groupe, où apparaissent des gnomes ou esprits souterrains, des fées et des personnages historiques transformés par la légende, tels par exemple qu'Attila; il faut mentionner (p. 7-10) la légende étiologique de la Forêt-Rouge qui a été analysée ici même (t. XXXVII, p. 475), celle de Diosgyœr (p. 14-17) où il semble que le maire de la ville ait pris la place d'un personnage surnaturel, celle des trois sœurs fées Déva, Kalan et Arany et de leurs trois châteaux merveilleux (p. 47-49), et celle enfin de la dernière fée (p. 52) où il convient de relever l'horreur des fées pour le son des cloches; dans *Le château de Csicso* apparaît l'épisode familier de la « chemise de l'homme heureux ».

Dans le groupe des Légendes chrétiennes, se retrouve le thème habituel des voyages sur la terre du Christ, de la Vierge et des Apôtres, avec les mille variations qu'il comporte; plusieurs de ces récits ont des parallèles d'une frappante

exactitude dans l'Europe occidentale et en particulier dans la Bretagne armoricaine ; on en trouverait en grand nombre dans le recueil des *Légendes chrétiennes de Basse-Bretagne*, publié par F.-M. Luzel. Les Légendes nationales se rapportent aux héros traditionnels Hunor et Magyar, à Attila et à son glaive merveilleux, le glaive de Dieu, à la voie lactée, trace laissée dans les cieux par les guerriers de Csaba, venus au secours des Sicules : dans ce dernier récit, il faut noter le serment d'alliance, sanctionné par les sacrifices offerts à l'eau, à la terre, à l'air et au feu.

Sous le titre de *Contes divers*, M. Kjimo a réuni quelques récits merveilleux sur lesquels ils convient d'insister un peu plus longuement. *L'Arbre merveilleux* (p. 131-138) appartient au cycle des voyages dans le ciel. Des épisodes y interviennent qui sont caractéristiques des contes du type du « Magicien et son Valet » et de ceux du type du « Corps sans âme ». L'occasion du récit, c'est la délivrance d'une princesse tenue captive par un Dragon à neuf têtes : elle est prisonnière au pays du ciel, on y accède par un arbre dont les branches vont jusqu'au firmament; le jeune porcher qui la délivre est aidé dans son entreprise par un petit porc, auquel il a rendu service, et un cheval volant. Des objets merveilleux, une serviette magique par exemple, qui procure un repas à qui l'étend à terre, trouvent place dans le récit. La vie du Dragon (p. 136) est contenue en neuf guêpes, enfermées en une boîte, placée dans la tête d'un lièvre, qui habite lui-même la tête d'un sanglier de la forêt. *Trois choses précieuses* (p. 109-144) est un conte à talismans : les trois objets « fées », ce sont la lunette qui permet de voir aussi loin que l'on veut, le manteau qui vous transporte où l'on souhaite d'aller et l'orange qui ressuscite les morts, si on la leur fait respirer en les vingt-quatre heures qui suivent leur décès : c'est ici un parallèle exact, et jusque dans l'affabulation, d'un conte fort connu des *Mille et une Nuits*. *La Bague d'acier* (p. 142-141) appartient au cycle de la Lampe merveilleuse, mais la bague magique est donnée au héros par une couleuvre reconnaissante dont il a épargné la vie. Dans la reconquête du talisman, il est aidé par des animaux secourables, dont il s'est assuré par sa bonté obligeante la gratitude. *Le Prince et les Géants* (p. 148-152) est au nombre de ces contes de « délivrance » qui ont été étudiés par Sidney Hartland dans la *Legend of Perseus* aux tomes I et III. Le trait du *life-token* y apparaît : ici ce gage ou indice de vie est représenté par un mouchoir blanc attaché à la cime d'un arbre et qui doit se tacher de sang, lorsque l'un des trois frères sera en péril. Le château de diamant qui tourne sur un ergot de coq s'y retrouve également, ainsi que la princesse enchantée et changée en serpent et l'eau de la vie qui lui permet de ressusciter deux fois le prince mis en pièces par les Géants. Le conte des *Trois Pommes* (p. 154-160) offre un assez frappant parallèle, bien que le début soit différent, au conte grec des Trois Citrons, dont il semble une réplique altérée (cf. *Rev. Hist. des Rel.*, t. XL, p. 301), où l'on se souvient que figurent les traits essentiels du célèbre conte égyptien des Deux Frères. Les jeunes filles

enfermées dans les pommes semblent, comme les Néréides enfermées dans les citrons, des filles des eaux. Dans *Les Deux Princes aux cheveux d'or* (p. 161-166) se combinent le thème de la Princesse Belle-Étoile et celui des voyages au ciel ou vers le soleil. *Les Lièvres du Roi* (p. 167-171) sont un conte d'aventures où le héros triomphe des épreuves que lui impose un roi magicien avec l'aide d'une souris fée pour laquelle il s'est montré compatissant, tandis que ses deux frères aînés pour lui avoir refusé assistance, échouent dans l'entreprise. Dans le *Sel* (p. 172-177) se retrouvent quelques-uns des épisodes de Peau d'Ane et de Cendrillon, mais insérés en un récit d'une tout autre affabulation et auquel une signification morale est attachée. *La Belle Hélène* (p. 178-181) est un conte qui roule sur une substitution pareille à celle qui intervient dans les « Trois Pommes ». La bohémienne qui a réussi à prendre la place de la Belle Hélène, qui s'en va épouser le roi, la jette à l'eau après lui avoir crevé les yeux; la pauvre fille pleure des perles et des diamants, et, avec ces perles, le pêcheur qui l'a sauvée et recueillie rachète ses yeux. Le récit se termine naturellement par le châtiment de la bohémienne et le mariage du roi avec l'héroïne du conte. *Le jeune Berger et les Trois Étrangers* (p. 182-186) appartient au cycle des voyages dans le monde souterrain; c'est un conte dont la donnée essentielle est la délivrance de princesses enchantées captives de dragons. Il se rattache à certaines des variantes de la « Délivrance d'Andromède » étudiées par Hartland au t. III de la *Legend of Perseus*. Le héros s'échappe du monde souterrain où le retient la trahison de celles qu'il a délivrées avec l'aide d'un oiseau merveilleux qu'il doit nourrir de chair crue et à la fin de la sienne. Une épée magique et des baguettes magiques, qui, d'un seul coup, changent un château en une pomme de cuivre ou d'or, qu'on peut mettre dans la poche, jouent dans le récit un rôle important. Dans *Jean l'Avisé* (p. 187-196), les éléments merveilleux tiennent une moins large place. Le héros semble doué d'une sorte de puissance divinatoire qui lui permet de tirer le roi du pays des difficultés où le jette le roi des Tartares et de résoudre les énigmes qu'il lui impose de deviner. *Le Crapaud* (p. 197-208) est un conte du type de la Belle aux Cheveux d'or où le principal rôle est dévolu à des animaux secourables qui aident le héros à conquérir pour son roi la Belle Hélène, fille du roi des fées. Le château tournant, l'eau de la vie et l'eau de la mort figurent dans le récit, et aussi le crapaud qui a avalé l'anneau nuptial de la fée. *Le Petit Serpent jaune* (p. 209-214) est encore un conte à épreuves, mais dont certains éléments ont quelque originalité. Le petit Serpent jaune est le fils adoptif d'un pauvre homme; il veut épouser la fille du roi; ce roi lui impose pour condition de lui apporter trois pommes d'or du jardin des fées, de construire en face du sien un palais de cristal en trois jours, de relier par un pont d'or les deux palais et de transformer en or les fruits et les oiseaux de son jardin. Avec l'aide des démons qu'évoque son sifflet magique, le héros s'acquitte de ses multiples tâches, et il épouse la princesse après s'être dépouillé de sa forme de serpent. Dans l'*Heure la plus heureuse* (p. 215-225) le

prétexte du voyage du héros est aussi une épreuve à laquelle le soumet le marchand qui l'a adopté et dont il voudrait épouser la fille, mais c'est son voyage même qui est tout l'intérêt du récit, il se rattache de très près à ces voyages au ciel ou en enfer dont on trouve dans les contes populaires de Basse-Bretagne tant d'intéressantes variantes. Le jeune homme va chercher jusque dans la ville enchantée du roi des démons la réponse à la question posée et il est aidé dans son difficile trajet par tous ceux qui sont dans la nécessité de trouver eux aussi la solution de quelque problème difficile qu'ils ne peuvent résoudre et qu'ils le chargent de leur apporter ; pourquoi les pommiers de l'Empereur Vert ne portent plus de pommes, pourquoi l'Empereur Rouge n'a plus d'eau dans son puits, pourquoi depuis sept ans la fille de l'Empereur Noir est malade sans se pouvoir guérir, comment un vieux cordelier qui le guide vers la cité damnée pourra se délivrer de la lourde croix qu'il porte sur ses épaules, autant de questions auxquelles il lui faut pour payer leurs bons offices leur apporter la réponse. Dans l'histoire du *Fils du Charron* qui devient pape (p. 226-231), le trait essentiel, c'est que le héros du conte comprend le langage des oiseaux. La *Bénédiction de Dieu* (p. 232-238) est un apologue moral qui se résume en cette maxime que l'argent ne peut rien pour le bonheur sans l'aide de Dieu : un morceau de plomb enrichit un cordier que n'avaient pas enrichi 400 louis d'or. Dans le *Prince Ambroise* (p. 239-250) se mêlent les épisodes des contes des cycles de la Délivrance d'Andromède, du Corps sans âme, du Magicien et son Valet. Les transformations en animaux et les talismans y tiennent une place importante, c'est l'un des contes les plus riches en épisodes merveilleux. Le *Prince Vert* (p. 251-258) est un conte de la même famille, mais l'objet de l'expédition, c'est la conquête de l'eau qui rend la jeunesse. Le héros réussit en sa tentative, grâce aux talismans que lui fournissent les démons ses beaux-frères, moyennant la promesse de quelques gouttes de l'eau merveilleuse. De l'*Oiseau de feu* (p. 259-276) M. Klimo donne deux versions : un oiseau au plumage de feu dévaste le jardin d'un pauvre homme, ses trois fils partent à la recherche de l'oiseau qui a laissé aux mains de l'un d'eux une de ses plumes. Les deux aînés pour avoir voulu cueillir les fleurs d'un jardin enchanté s'engloutissent dans le sol, entraînés par un nain. Le plus jeune continue sa route, il tue, avec une épée magique qu'il a trouvée fichée en une fente de rocher, un dragon à sept têtes et se baigne dans son sang qui lui donne la force d'un géant. Il soutient une lutte contre un ours d'argent, qui vaincu, devient son serviteur et le conduit au château tournant où est enfermé l'oiseau de feu. Mais le jeune homme ne réussit pas à s'emparer sans bruit de l'oiseau et il lui faut promettre au roi pour obtenir la vie sauve le cheval au poil d'or du roi de fer, et comme il ne parvient pas à s'en saisir par surprise il lui faut consentir à aller conquérir pour le roi de fer la fille de la reine des fées. Elle consent à le suivre, mais il s'éprend d'elle et avec l'aide de l'ours d'argent, il l'enlève et l'amène chez son père avec le cheval au poil d'or et l'oiseau de feu qu'il a ravis à leurs maîtres. Dans la seconde version un loup d'argent tient la place de l'ours

qui assiste le héros en toutes ses aventures; certains épisodes y interviennent qui appartiennent au cycle du Magicien et de son Valet ou de la saga de Jason et quelques autres qui se rencontrent dans les contes du type de la Délivrance d'Andromède. *Le Diable et les trois Garçons slaves* (p. 277-279) est un conte facétieux où la naïveté ignorante des Slaves est tournée en ridicule. La vie de *La Sorcière au nez de fer* (p. 28 -283) réside tout entière dans son nez; elle fait grâce au pauvre bûcheron qui est entré dans sa maison de la forêt, où elle demeure avec son fils le diable, à condition qu'il l'épouse; il y consent, mais l'enivre et lui brise le nez. Il réussit à échapper au diable qui le poursuit et qui recule devant les enfants affamés qui encombrent la maison du meurtrier de sa mère. *Le Prince Mirko* (p. 284-296) est engagé dans les plus curieuses aventures en allant chercher le grand ami de son père qui est à l'ouest dans le pré de soie, où il lutte, à lui seul, contre une armée : il réussit grâce au cheval volant, que lui a fait découvrir la faveur d'une vieille femme, à franchir le pont de cuivre et le pont d'argent où s'étaient arrêtés ses frères aînés; il s'élève au-dessus de la terre et monte au ciel par l'étroit sentier de verre qui conduit au pré de soie. Il trouve le grand ami étendu dans sa tente, son épée suspendue au-dessus de sa tête qui tournoye en portant des coups de tous côtés. A eux deux, ils détruisent toute une armée d'ennemis avec leurs épées magiques et Mirko poursuit les fuyards jusque dans l'enfer : il y trouve une diablesse qui tisse au métier de nouveaux soldats. Il la brûle avec son métier, elle ressuscite, il veut la tuer de nouveau et comme il lui accorde la vie, elle jure que ses soldats ne tourmenteront plus le grand ami. Il revient avec lui près de son père, qui lui fait fête, mais met en doute que, malgré sa vaillance, il puisse vaincre la Tête de chien (Tartare). Il parvient cependant, grâce à l'assistance de la fille du roi Noir que la Tête de Chien tient captive, à le tuer, et il enlève la belle princesse, qui lui avait remis la gourde de vin où l'on puise la force de 5.000 hommes, chaque fois qu'on y trempe le doigt. *L'Enfant âgé de sept ans* (p. 297-304) est une version de la Lampe merveilleuse, qui demeure très fidèle à l'affabulation habituelle : un Arménien y tient la place du magicien.

On voit quelles précieuses ressources fournira pour leurs études comparatives ce petit volume aux folk-loristes qui ne savent pas le hongrois.

L. Marillier.

Tony André. — **L'Église Évangélique Réformée de Florence depuis son origine jusqu'à nos jours.** — Un vol. pet. in-8 de 405 p. Florence, chez l'auteur, 1899.

Cette « notice historique » a été écrite à un point de vue un peu particulier : il s'agissait de faire connaître à la génération actuelle et de maintenir au milieu

d'elle l'esprit dans lequel l'Église Réformée évangélique de Florence avait été fondée.

Abstraction faite de la démonstration qui s'adresse plus spécialement aux membres de cette communauté, il reste une monographie très intéressante qui nous fait assister au développement d'une Église Évangélique dans des circonstances assez difficiles. Le milieu ambiant était naturellement très hostile et le gouvernement toscan suscitait sans cesse des obstacles que le Consistoire ne pouvait surmonter qu'au prix d'une sagesse et d'une vigilance continuelles. Le protecteur officiel de l'Église, le roi de Prusse, essaya de son côté à plus d'une reprise d'imposer son autorité doctrinale et ecclésiastique; enfin des difficultés sans cesse renaissantes provenaient de la diversité d'origine des fidèles.

Ce n'était pas une tâche aisée que de maintenir l'indépendance de la communauté et la bonne harmonie entre ses membres. Il y a des épisodes qui seraient à relever dans une revue consacrée aux affaires ecclésiastiques et qui ne laissent pas d'être piquants.

Cette histoire est écrite tout entière d'après les documents originaux et dénote chez son auteur un souci constant d'exposer les faits avec impartialité et sous leur vrai jour. Des portraits et des vues diverses viennent illustrer et éclairer le récit.

A. Reyss.

CHRONIQUE

FRANCE

Nécrologie. — Le 31 janvier, M. *A. Burdin* est décédé à Angers. La *Revue de l'Histoire des Religions* perd en lui un collaborateur auquel la Rédaction tient à adresser un dernier hommage et un témoignage de reconnaissance. Depuis de longues années, en effet, elle était imprimée par les soins de M. Burdin, l'un des rares imprimeurs en France chez qui l'on pût faire composer des recueils périodiques contenant parfois des caractères orientaux de toute nature. La liste des travaux scientifiques imprimés sous la direction de M. Burdin est très longue et le place au premier rang de ceux qui ont assuré aux sciences historique, philologique et archéologique de notre pays les moyens matériels de faire bonne figure dans le monde scientifique contemporain. L'École des Langues orientales, le Ministère de l'Instruction publique, l'Institut, l'École des Hautes-Études, l'École supérieure des Lettres d'Alger, etc. etc., ont eu constamment depuis plus de vingt ans recours à ses bons offices. Alors que le plus souvent l'imprimerie est traitée au seul point de vue industriel, uniquement comme une affaire, M. Burdin avait à cœur d'assurer à l'imprimerie française dans le monde scientifique un bon renom. Pour éviter aux savants français d'être obligés de recourir à l'étranger, il s'est mainte fois imposé de gros sacrifices et il était parvenu ainsi à monter une maison qui, par la variété de ses caractères orientaux et par l'expérience de ses protes, tient une place des plus honorables. La rédaction de la *Revue de l'Histoire des Religions* exprime à la famille de M. A. Burdin ses vives et sincères condoléances.

*
* *

Publications récentes: M. *Henri Margival*, agrégé de l'Université, vient de faire paraître chez Maillet, libraire à Paris (129, rue de la Pompe), un *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle* (1 vol. gr. in-8; prix : 8 fr.), qui n'a été tiré qu'à 100 exemplaires. La table des matières qui nous est parvenue dénote qu'il s'agit d'une étude complète de l'œuvre scientifique de Richard Simon. L'auteur semble avoir porté d'une façon particulière son attention sur les différends entre Bossuet et Richard Simon. Cet ouvrage ne sera donc pas seulement une utile contribution à l'histoire des origines de la critique biblique,

née en France et proscrite par l'intolérance du clergé, mais encore une source de renseignements utiles pour ceux qui, sur l'autorité d'hommes graves, sont en train de se faire une idée inexacte de Bossuet. Toute l'histoire de Richard Simon est éminemment instructive pour la saine appréciation des dispositions religieuses et de l'esprit scientifique chez ses contemporains.

— Nous avons reçu la livraison du 1er janvier 1900 de la *Revue biblique internationale* publiée par l'École pratique d'études bibliques établie au couvent dominicain Saint-Étienne de Jérusalem. Cette revue, qui entre actuellement dans sa neuvième année, a pris une place de premier ordre parmi les publications consacrées à l'histoire, l'exégèse et l'archéologie bibliques. Le point de vue auquel se placent ses rédacteurs n'est pas le nôtre, mais cela ne nous empêche pas de nous féliciter de l'essor qu'elle a donné aux études bibliques dans la littérature de langue française. Il serait fort désirable qu'elle se répandît davantage dans le clergé français. La première livraison de cette année contient les articles suivants : 1° Étude sur le prologue du quatrième évangile, par le R. P. *Th. Calmes*; 2° Étude sur l'Ecclésiaste (suite), par le R. P. *Condamin*; 3° Nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique, par M. *Touzard*; 4° L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain, par le R. P. *Lagrange*. On y trouve encore des notices scientifiques, des recensions d'ouvrages récents et surtout des chroniques où sont relatées les découvertes archéologiques faites dans les pays de la Bible et qui sont d'un grand intérêt. L'éditeur de la *Revue* à Paris est M. Lecoffre (90, rue Bonaparte; prix de l'abonnement, 12 fr. pour la France; 14 fr. pour l'étranger; 4 fasc. gr. in-8 de 150 p. environ par an).

— Les amis de Mgr. de Cabrières ont fait paraître à la librairie Picard, à Paris : *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses, publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr. de Cabrières, évêque de Montpellier* (1874-1899), tome I, in-8° de v et 575 p. ; t. II de 459 p.. Le premier volume contient une collection de mémoires concernant l'antiquité chrétienne. Les principaux sujets traités sont : Les origines de l'épiscopat, par M. *Douais*, vicaire général ; — Les sentences de Jésus découvertes à Behnesa, par M. *Jacquier* ; — Le jugement de Tacite sur les Juifs, par M. *G. Boissier* ; — une nouvelle publication du texte de l' « Historia acephala Arianorum », par M. *P. Batiffol* ; — la publication de morceaux inédits du traité de S. Césaire d'Arles « De mysterio sancte Trinitatis », d'après un manuscrit de la Minerve, par dom *Morin* ; — une très intéressante étude sur le Forum chrétien par M. *L. Duchesne* ; — un travail sur l'Abbaye d'Aniane par dom *Du Bourg* ; — Le monastère basilien et le collège des Albanais, par M. *J. Gay* ; — Arnaud de Cervole, par le *P. Denifle*, etc., etc. — Le second volume comprend une série d'études historiques sur le diocèse administré par Mgr. de Cabrières. La plus importante a pour objet : Les sceaux ecclésiastiques languedociens du Moyen Age et de la Renaissance.

— M. *Moïse Schwab* a publié en texte autographié à 150 exemplaires le

premier volume d'un *Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques de* 1783 à 1898. Il donne, par ordre alphabétique, les noms d'auteurs suivis des titres de leurs articles. Dans la Préface il y a la liste considérable des périodiques dépouillés. On peut se procurer ce volume, au prix de 12 fr. 50, 17 rue Saint-Georges, Paris, au siège de la Société des Études juives. Dans un second volume M. Schwab donnera un catalogue par ordre de matières.

ITALIE

Le second *Congrès d'archéologie chrétienne* se tiendra à Rome pendant la semaine de Pâques, du 17 au 25 avril prochain. Il avait été décidé tout d'abord au Congrès précédent, siégeant à Spalato, que la seconde session se réunirait à Ravenne en 1899. Des difficultés dont la nature ne nous est pas dévoilée, ont empêché la réalisation de ce projet et permis de le remplacer par une session tenue à Rome même, en 1900, pendant l'année du jubilé et à l'occasion du cinquantième anniversaire du commencement des fouilles méthodiques modernes opérées dans les catacombes chrétiennes. La Commission d'organisation a pour président M. l'abbé Duchesne, directeur de l'École française de Rome et pour secrétaire M. A. Bevignani. C'est à ce dernier (3, Piazza Crociferi) que l'on est prié d'adresser les adhésions et de payer la cotisation fixée à dix francs. En prévision de la grande affluence de monde qui viendra à Rome pendant les fêtes de Pâques de l'année jubilaire, il est sage de prendre d'avance des précautions pour s'assurer un logement. La Commission, à condition d'être prévenue à temps, se charge de donner à ce sujet des renseignements aux Congressistes.

— Le professeur *Romolo Bianchi* a publié dans la *Rivista di filosofia, pedagogia e scienze affine* et en tirage à part (Bologne, Zamorani e Albertazzi), une étude sur la renaissance actuelle des études de sciences religieuses en Italie et sur la part qu'y a prise l'un de ses principaux champions : *Gli Studi religiosi in Italia ed il prof. Labanca*. L'auteur, après avoir cherché à expliquer la décadence des études religieuses en Italie et l'indifférence du gouvernement et du peuple à leur égard, montre la grande importance de l'étude scientifique des sources de la vie morale. Il nous offre ensuite une analyse des principaux travaux du fécond et infatigable professeur Labanca, le vaillant propagateur de nos études en Italie. Plusieurs de ces travaux ont déjà été mentionnés dans la *Revue*. Nous rappelons ses publications sur Marsile de Padoue, comme réformateur politique et religieux du XVe siècle, sur le christianisme primitif et la philosophie chrétienne, deux œuvres primitivement distinctes, réunies dans *Della religione e della filosofia cristiana*, où l'auteur a fait pénétrer en Italie une partie des résultats de la critique historique allemande appliquée aux origines du christianisme, sur le quatrième évangile, sur

l'Enseignement des douze apôtres, etc. Ses travaux sur l'histoire de la philosophie, sur la Dialectique (*Della dialettica*), sur la philosophie rationnelle et la philosophie morale témoignent de la variété de ses connaissances. Quant à nous, nous le féliciterons surtout de la vaillance et de la persévérance qu'il déploie à défendre une cause où il n'y a guère d'avantages matériels à recueillir. Il a été homme de conviction ; il s'est dévoué et continue à se dévouer pour implanter en Italie les études dont il a su reconnaître l'un des premiers la valeur.

AMÉRIQUE

Morris Jastrow. Adam and Eve in Babylonian literature (Chicago, University Press ; extrait de *The American Journal of semitic languages and literatures*, XV, 4). M. Morris Jastrow, junior, bibliothécaire de l'Université de Pennsylvanie, à Philadelphie, auteur d'une histoire de la religion assyro-babylonienne, dont M. Maspéro a signalé le mérite ici même (t. XXXIX, p. 102 et suiv.), a publié une étude très ingénieuse sur la légende d'Adam et d'Ève dans les traditions babyloniennes. Les tentatives faites jusqu'ici pour retrouver dans la littérature babylonienne le pendant de l'histoire d'Adam et d'Ève dans la *Genèse*, comme on trouve des récits correspondants aux mythes bibliques de la création et du déluge, n'ont guère eu de succès. M. Sayce (*Academy*, 1893, n° 1055) a fait un rapprochement intéressant entre l'Adam de la *Genèse* et un certain Adapa qui figure sur une tablette de El-Amarna. Trompé par le dieu Ea, Adapa ne touche pas aux aliments offerts par Anu et qui lui auraient communiqué l'immortalité. Mais rien, dans le récit babylonien, n'indique qu'Adapa soit le premier homme et l'assimilation d'Adapa à Adama est une hypothèse commode que rien ne justifie.

M. Jastrow croit avoir trouvé un parallèle beaucoup plus complet dans l'épopée de Gilgamès. Dans sa *Religion of Babylonia and Assyria* il a déjà montré que cette épopée est composite. L'un des éléments étrangers les plus remarquables est la légende de Eabani (= Ea est le créateur) formé par la déesse Aruru, d'une boule de terre glaise, pour lutter contre Gilgamès. Eabani, nu et couvert de poils, vit au milieu des animaux. Le chasseur Sâidu est envoyé pour le combattre, mais il n'ose l'attaquer. Alors Gilgamès conseille à Sâidu de prendre avec lui la femme Ukhat : celle-ci se présentera à Eabani après avoir dépouillé ses vêtements ; le redoutable personnage sera séduit par elle. Eabani, en effet, est vaincu par les charmes d'Ukhat ; dès lors les gazelles et les autres animaux se détournent de lui. Elle l'entraîne vers Uruk, la place forte de Gilgamès, et dans la suite du récit les deux héros deviennent compagnons d'aventures.

Voici les analogies que M. Jastrow signale entre la légende d'Eabani et celle d'Adam : 1° l'un et l'autre sont formés de terre et doivent retourner à la terre ;

2° Eabani reconnaît en Ukhat la compagne désirée, comme Adam en Ève dès son apparition ; 3° l'un et l'autre vivent avec les animaux avant l'apparition de femme (M. J. pense qu'il s'agit de relations sexuelles avec les animaux ; nous ne voyons pas que cette interprétation soit nécessaire dans le récit babylonien, et elle est certainement arbitraire dans le récit biblique ; la vie en communauté avec les animaux est une représentation très usuelle chez les non-civilisés sans impliquer de relations sexuelles entre eux) ; 4° Adam et Ève sont nus (Ukhat, de même, paraît nue devant Eabani) ; 5° Ève et le serpent, dans la *Genèse*, suggèrent à l'homme une plus haute idée de son indépendance et de sa dignité humaine ; de même Ukhat, arrachant Eabani à la société des animaux pour le conduire vers Gilgamès, l'élève à une forme supérieure de l'existence ; 6° Eabani est finalement condamné à mourir et maudit pour cette raison Sâidu et Ukhat ; 7° Dans *Genèse*, III, 20, Adam appelle la femme Khawwâ (équivalent : Khawwat), ce nom est en relation avec Ukhat (?) ; 8° Sâidu triomphe de Eabani en éveillant chez lui le désir par l'organe de Ukhat ; de même le serpent séduit Adam par Ève ; 9° enfin Ukhat promet à Eabani qu'il deviendra comme les dieux ; le serpent de la *Genèse* fait de même pour Adam.

M. Jastrow ne prétend pas qu'il y ait identité entre les deux mythes, mais qu'ils sont des développements indépendants d'un thème originel commun. Et il y voit une nouvelle preuve que les influences babyloniennes sur l'histoire sacrée d'Israël remontent à la période antique où les Hébreux n'étaient pas encore descendus dans le pays de Canaan, bien plutôt qu'elles ne sont dues à l'action exercée sur les exilés de Juda à Babylone, après la ruine de Jérusalem.

— *Adrahasis and Parnapistim* (extrait de *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XIII). Le même M. Jastrow a fait la critique de la onzième tablette de l'Épopée de Gilgamès, qui contient le récit du déluge, en se fondant sur la nouvelle version de ce récit retrouvée par le P. Scheil. Ce récit du déluge est manifestement étranger à l'épopée originelle. Mais, de plus, M. Jastrow montre qu'il se compose lui-même de deux récits distincts, l'un relatif à la destruction de la seule ville de Surippak, où habite Parnapistim, l'autre qui se rapporte à un déluge général atteignant toute l'humanité et où figurait Adrahasis. Le mythe biblique, dans ses deux éléments, jahviste et élohiste, comme la version de Bérose, n'ont conservé que la forme du déluge général. Entre les noms de Noé et d'Adrahasis il n'y a aucune relation, mais M. J. rappelle que dans *Genèse*, VI, 9, Noé est dit Zaddik-thamîm « c'est-à-dire hautement ou parfaitement saint » ; or Adrahasis, d'après lui, aurait le même sens. L'auteur cherche également à expliquer la formation du nom Xisuthros dans le récit de Bérose et rapproche le mythe du déluge local, dont le héros était Parnapistim, du mythe biblique de la destruction de Sodome. Il n'est guère possible de résumer ces raisonnements qui ne laissent pas d'être parfois quelque peu aventureux.

— *La Section des Sciences religieuses de la Société Américaine orientale.* —

En considération de l'intérêt toujours croissant que provoque l'histoire des religions et des relations étroites entre cet ordre de travaux et les études de langues et de littératures orientales, la *American Oriental Society* a constitué dans son sein une Section spéciale dite « Section for the historical study of religions » qui est destinée à servir de lien entre tous ceux qui, en Amérique, sont engagés dans des études d'histoire religieuse, qu'ils soient orientalistes ou non. Cette Section se réunit chaque année au cours de la semaine de Pâques. Les mémoires présentés à cette réunion sont publiés dans le Journal de la Société et en un recueil séparé. Nous avons sous les yeux le premier fascicule de ce recueil. Il contient les travaux suivants : L'adoration du ciel et de la terre par l'empereur de Chine, par M. *Henry Blodget*; La vie d'al-Ghazzâli, par M. *D. B. Macdonald*; Poussière, terre et cendres comme symboles de deuil, par M. *Morris Jastrow*; Le tabou et la moralité, par M. *C. H. Toy*. Pour recevoir les publications de la Section, il suffit de s'inscrire auprès de M. Morris Jastrow, à l'Université de Pennsylvanie, et de verser la somme de deux dollars.

Nous avons reçu également la deuxième livraison d'une nouvelle revue publiée à Burlington (Vermont), par Macmillan, éditeur à New-York, *The international Monthly*, où M. le professeur Toy a publié un compte rendu sommaire des travaux récents sur la Science de la Religion. On voit que nos collègues d'Amérique déploient une activité considérable. Nulle part la science des religions n'a fait de progrès plus rapides en ces dernières années.

J. R.

Le Gérant : E. Leroux.

ÉTUDES

DE

MYTHOLOGIE SLAVE

(*Suite*[1])

9.

Zcernoboch (*Černy Bog*).

Le nom de cette divinité est facile à expliquer. Černy Bog veut dire le dieu noir. Son culte est attesté par Helmold (I, 52) : « Les Slaves, dit-il, ont une étrange coutume. Dans les festins ils font circuler une coupe sur laquelle ils prononcent des paroles, je ne dirai pas, de consécration mais d'exécration au nom de leurs dieux, à savoir du bon et du méchant; ils professent que toute bonne fortune vient du dieu bon, toute mauvaise du méchant ; aussi en leur langue l'appellent-ils le mauvais dieu, c'est-à-dire le diable Zcernoboch[2]. » De l'existence de ce dieu noir les mythographes ont conclu à celle d'un dieu blanc qui se serait appelé Bielbog. Le nom de Bielbog ne se rencontre dans aucun texte authentique; mais on a cru justifier son existence par des noms géographiques (Belbuck = Belbog en Poméranie ; Bialoboźé et Bialoboźnica, en Pologne ; Bělbožice en Bohême). On a élaboré toute une théorie sur le dualisme slave. En réalité, nous ne savons rien de ce dieu blanc[3].

1) Voir *Revue*, t. XXVIII, p. 123-135; t. XXIX, p. 1-17.

2) Dans la *Knytlinga saga* il est question d'une divinité appelée Tiernoglav (le dieu à tête noire).

3) Černy Bog a donné lieu à une méprise célèbre de Schafarik. En 1835, Kollar, qui se piquait d'être mythologue et qui était l'esprit le moins critique du

Divinités anonymes.

Au témoignage de Thietmar (VIII, 64), les Liutitses avaient une déesse dont l'image figurait sur des drapeaux. Un soldat allemand troua le drapeau d'un coup de pierre. Les prêtres liutitses se plaignirent à l'empereur, et reçurent sur son ordre une indemnité de douze talents. En traversant la rivière Milda dont les eaux étaient grosses, ils perdirent une autre déesse et cinquante de leurs compagnons.

Rinvit, Turupid, Puruvit, Pisamar, Tiernoglav.

Ces divinités sont mentionnées par la *Knytlinga saga* (édition de Copenhague, t. XI). Après avoir raconté la destruction de l'idole de Svantovit, la saga rapporte que le roi Valdemar alla dans la ville de Korrenzia et fit détruire les trois idoles de Rinvit, Turupid et Puruvit. Rinvit est probablement identique à Rugevit (le Vit de Rugen, en slave Rana; voyez notre étude sur Svantovit)[1]. Puruvit a peut-être quelque rapport avec Proven (voy. l'étude sur Peroun)[2]. Turupid est peut-être un dieu guerrier (kaschoube : qatreçoet, trepoetose są, se trémousser, faire du bruit). Une quatrième idole est celle de Pisamar. Pisamar permet de conjecturer une forme Besomar (*bes*, démon); *mar* est un suffixe qui se rencontre dans certains noms slaves[3]. Quant à Bes qui dans la

monde, crut avoir découvert à Bamberg en Bavière une idole slave avec une inscription runique *Carni Bog*. La cathédrale de cette ville possède le tombeau de l'évêque Otto, apôtre des Slaves. Schafarik publia dans une revue de Prague un long mémoire reproduit dans ses Mélanges (*Sebrané spisy*, p. 96-110), et qui a fait longtemps autorité. Il avait été victime d'une mystification; le dieu noir de Bamberg est allé rejoindre les divinités obotrites de Neu-Strelitz qui sont depuis longtemps démodées et qui ont abusé Kollar, Lelewell et bien d'autres. Voir *Arch. für Slav. Philologie*, t. V, p. 193 et suivantes.

1) Voir *Revue*, t. XXXIII, p. 1 et suiv.

2) *Ibid.*, t. XXXI, p. 89 et suiv.

3) Par ex. chez Arnold, *Chronica Slavorum* : *Geromarus* (III, 82), *Ieromarus* (VI, 10).

langue chrétienne veut dire démon, on peut se demander si des païens auraient donné cette épithète à une de leurs divinités.

Tiernoglavins, le dieu à tête noire, que nous avons signalé plus haut, était, au dire de la saga, le dieu de la victoire, le compagnon des expéditions guerrières. Il avait des moustaches d'argent.

Déesses.

Le culte des déesses est attesté par différents textes, notamment par Thietmar dans sa description du temple de Riedegast et dans le chapitre (VIII, 64) où des Slaves se plaignent d'un affront fait par un Allemand à l'étendard sur lequel figurait une déesse. Nous savons peu de choses sur le nom de ces divinités féminines. Helmold (I, 52) cite à côté de Prove, dieu d'Altenbourg, et de Radigast, dieu des Obotrites, *Siva*, déesse des Polabes. Cette Siva a fait fortune. Elle a été reprise par le faussaire de la *Mater verborum* qui l'interprète par *dea frumenti*. On sait aujourd'hui qu'il avait fabriqué Siva avec le mot *aiunt*. Siva figure également parmi les fausses divinités obotrites. Les Tchèques ont interprété Siva par Živa (la vie, la vivante); le dictionnaire tchèque de Kott nous donne un article Živa, Živena, déesse de la vie de l'homme et de la nature et nom de la planète Cérès. Toutes ces fantaisies sont venues du texte de Helmold. Or il n'est pas même sûr qu'il faille lire Siva. Certains manuscrits donnent Sinna.

L'interprétation Siva = Živa, la vivante, paraît plus vraisemblable. M. Maretić suppose que c'est l'abréviation d'un nom composé : Dabyžyva, *utinam sis viva*. Un texte slavon du xv[e] siècle provenant de Novgorod (cité par Krek, p. 384) mentionne une déesse *diva*. Dlugosz[1] (xiv[e] siècle) prétendait retrouver chez les anciens Polonais le culte de Diane sous le nom de Dzevana[2]. D'autre part, il signale un dieu de la vie qui s'appelle Zywie.

1) Voir le travail de M. Bruckner, *Myth. Studien* dans *Arch. für Slav. Mythologie*, t. XIV.

2) Dans la littérature orale de la Petite-Russie, la reine des Roussalkis s'appelle Diva, Divka (Machal, p. 119).

Dlugosz mentionne encore une divinité appelée Dzidzilelya qui veillait sur les destinées de l'enfance et qu'il identifie à Vénus. Le mot s'explique aisément (*dziecileta*, celle qui dorlote les enfants).

On cite souvent les noms de Lada qui aurait été la déesse de la beauté, de *Morana* qui aurait été celle de l'hiver ou de la mort, mais ces noms ne figurent pas dans les anciens textes ; ils appartiennent à la littérature traditionnelle.

Les Pénates.

Helmold (I, 52) nous apprend que les champs et les bourgs des Slaves baltiques regorgeaient de pénates. Il répète cette phrase un peu plus loin (82).

Le premier chroniqueur tchèque, Cosmas, qui évite toujours le mot slave et qui enveloppe tous ses récits d'une terminologie plus ou moins classique, nous raconte (I, 2) que le fondateur de la nation tchèque s'établit au pied du mont Rip : là, « primas posuit sedes, primas fundavit et ædes et quos in humeris secum apportarat humi sisti *penates* gaudebat. » Il fait un discours académique à ses compagnons : « O socii non semel mecum graves labores perpessi, sistite gradum ; vestris *penatibus* libate libamen gratum quorum opem per mirificam hanc... venistis ad patriam. » Le chroniqueur rimeur, connu à tort sous le nom de Dalimil, raconte que Čech se rendit de forêt en forêt *dietky své na plecú nesa*, portant ses enfants sur ses épaules. M. Jireček a proposé de corriger et de lire *dědky* qui voudrait dire les ancêtres. Cette correction n'est qu'une hypothèse.

La croyance à l'existence des dieux domestiques est attestée par le folklore de tous les peuples slaves. La littérature orale russe connait un dieu domestique qui s'appelle *děduška domovoj* (l'aïeul de la maison). On se le représente sous la figure d'un vieillard. Il se cache pendant le jour derrière le poêle, la nuit il sort de sa retraite et mange les mets qu'on lui a préparés. S'il ne trouve rien il se fâche, remue les bancs et les tables ; il se plait dans tous les endroits où quelque feu est allumé. Il fréquent e

volontiers les bains de vapeur (*bania*), on l'appelle alors le *bannik*; il n'aime pas les baigneurs qui le dérangent en se baignant la nuit, surtout s'ils n'ont pas fait leurs prières avant les ablutions. Il prend d'ailleurs différents noms suivant la partie de la maison où il réside. Il préside à l'économie domestique, au ménage. Aussi on l'appelle *khoziaïne*, *koziaïnouchko* (cf. en tchèque *hospodaříček*, le petit patron). On le nomme encore *dvorovy* parce qu'il réside dans la cour, *khliévnik*, *koniouchnik* parce qu'il s'intéresse à l'étable ou à l'écurie. C'est l'âme d'un ancêtre. Toute maison doit avoir son *domovoï*; une maison nouvelle n'en a pas; elle n'en a que lorsque le premier patron est décédé. Le paysan qui déménage invite le domovoï à venir habiter avec lui dans sa nouvelle résidence. Il lui adresse des invocations, il lui offre des sacrifices. Il est protégé par le domovoï de sa maison; en revanche il redoute le domovoï du voisin qui vient lui voler son foin ou sa volaille[1]. En Galicie, chez les Hucules et chez les Boïki, le domovoï s'appelle *did*, *dido*, le grand-père. Chez les Polonais on l'appelle *domowyk* ou *chowanec* (celui qui garde), *krasnoludek*, l'homme habillé de rouge. Les *dziady* (ancêtres) sont surtout des fantômes effrayants, des âmes d'ancêtres qui exigent des sacrifices. Mais en réalité ces dziady appartiennent au folklore de la Russie Blanche.

Le démon familier s'appelle encore *Skrzat*. « Bodaj cię skrzaci wzięli » correspond à notre formule : Que le diable t'emporte![2] On dit d'un homme qui a mauvaise mine : « Wygląda jako skrzat », il a l'air d'un *skrzat*. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce mot.

Nous avons déjà parlé du génie domestique qui s'appelle en Bohême *hospodaříček*. On connaît aussi le *šotek* ou *šetek*. Ce mot paraît vouloir dire aussi vieux (Kott). On en ignore l'étymologie. Les écrivains du XVII[e] et XVIII[e] siècles y font de fréquentes allusions et le comparent au lare romain. Le *šotek* serait aussi

1) Voir Ralston, *The songs of the russian people*, p. 120-139 et les textes russes cités par Machal, p. 95.

2) *Les Dziady* est, comme on sait, le titre d'un poème romantique de Mickiewicz. L'idée première de ce poème est empruntée au folk-lore de la Russie Blanche.

connu chez les Slovènes de Styrie. Le fait est d'autant plus remarquable que l'on ne trouve plus chez les Slaves méridionaux des traces du culte des dieux domestiques. En Bohême on connaît encore le *Skřítek* identique au *Skrzat* des Polonais. Les anciens lexiques traduisent ce mot par *lar domesticus*. Les prédicateurs faisaient de *Skřítek* le synonyme de *Diabolus*. Hus dit des fidèles qui n'écoutent pas les offices : Le prêtre prononce certains mots ; ils sont recueillis par le *Skřítek*, c'est-à-dire évidemment par le démon. Une locution populaire analogue à l'imprécation polonaise que j'ai citée plus haut : *Aby te skřítek vzal* : Que le diable t'emporte[1] !

Le mot *szkrat* (pol.), *škratek* en slovène, *skřítek* (tchèque) n'est pas d'origine slave. Ainsi que Matzenauer l'a démontré dans son Dictionnaire des mots étrangers dans les langues slaves (p. 81), il est d'origine germanique : anc. all. *scrato*, *scratun* (*larvæ*, *lares mali*, *lemures*) ; moyen allemand *schrat*, *schratze*, *schretze* (*faunus*, *dæmon*), *schretel* (*spiritus familiaris*), etc. A ce propos il me vient à l'esprit un rapprochement qui n'a pas encore été indiqué par les étymologistes. Le germanique *schrat* ne peut-il pas être rapproché du slave *čert*, *czart*, *čort*, démon ? Ce mot a pénétré chez les Tchèques, les Polonais, les Russes et les Slovènes qui étaient en rapport avec l'Allemagne. Il est inconnu chez les Slaves méridionaux (sauf chez les Slovènes voisins des Allemands). Les Croates, les Serbes en les Bulgares ont été parmi les peuples slaves les premiers convertis au christianisme. Certaines traditions qui ont subsisté plus longtemps chez les autres Slaves paraissent avoir complètement disparu chez eux. Je ne serais pas étonné que le mot *čert* soit tout simplement un emprunt au folklore germanique.

Chez les Slovaques pour désigner le dieu pénate on emploie un diminutif du nom de Dieu : Buožik, *buožiček domaci* (le petit dieu domestique). Le polonais au XVIe siècle disait : *skrzatkowie domowe bożęta* (petits dieux domestiques).

1) Č. Zíbrt, *Staročeské Obyčeje*, pp. 195 et suiv. Voir aussi *Fontes rerum bohemicarum* (Prague, 1884), p. 487 : « Spiritus qui Krzatky dicuntur. »

Le culte.

Dans les textes que nous avons cités à propos des diverses divinités nous avons rencontré des allusions à divers détails du culte païen. Il n'est pas inutile d'en donner ici la synthèse et de les compléter, s'il y a lieu.

Évidemment on adressait aux dieux des prières. Les textes n'y font point d'allusion directe. Il suffit de constater ici le rapprochement qui s'établit nécessairement entre le mot *modla* qui veut dire en tchèque « idole » et des verbes comme *modliti se* (prier) en tchèque, *modlić się* (même sens) en polonais[1].

Les sacrifices nous sont attestés par de nombreux textes. D'après Procope (*De bell. goth.*, III, 14), les Slaves offraient au dieu de la foudre des bœufs et toute espèce d'offrandes (βόας τε καὶ ἱερεῖα ἅπαντα).

D'après Helmold (I, 52), « les hommes et les femmes se réunissent avec les enfants et offrent à leurs dieux des bœufs et des moutons et aussi des chrétiens ; ils affirment que les dieux aiment surtout le sang de ces victimes. Après le sacrifice, le prêtre fait une libation avec du sang pour mieux comprendre les oracles. Car au dire de beaucoup de Slaves les démons sont invités par le sang. Les sacrifices ayant été accomplis suivant l'usage, le peuple se livre aux festins et aux divertissements. » D'après le passage déjà cité de Helmold, « dans leurs festins et leurs buveries ils font circuler une coupe sur laquelle ils prononcent des paroles je ne dirais pas de consécration[2], mais plutôt d'exécration au nom des dieux, du bon et du méchant, déclarant que toute bonne fortune est due au dieu bon, toute la mauvaise au dieu mauvais... »

Un peu plus loin, à propos de Svantovit, Helmold nous apprend que, pour lui rendre un hommage particulier, on lui offre chaque année un chrétien désigné par le sort et que de toutes

1) Miklosich, *Etym. Woerterbuch*, sub voce.
2) Helmold pense évidemment ici à la consécration de la messe.

les provinces slaves on envoie chaque année les contributions établies pour les sacrifices.

Cette assertion se retrouve au chapitre VI du même livre : « les marchands, ajoute Helmold, qui viennent dans l'île de Rugen n'ont pas la faculté de vendre ni d'acheter s'ils n'ont d'abord offert au dieu quelques objets de prix. »

Jean, évêque de Mecklembourg (ch. XXIII), fut fait prisonnier par les Sorabes. Après avoir été promené par toutes les villes slaves et tourné en dérision, il fut mis à mort. On lui coupa les pieds et les mains et sa tête fichée à une lance fut offerte au dieu Radigast. Les Slaves (ch. LXIX) immolaient aux démons et non à Dieu. Au chapitre LXXXIII Helmold décrit le temple de Proven, sanctuaire de toute la contrée, où s'accomplissaient les rites des divers sacrifices. Saxo Grammaticus nous apprend [1] que tous les ans après la moisson les habitants de l'île de Rugen sacrifiaient à Svantovit du bétail et faisaient ensuite un festin religieux où les viandes consacrées au dieu servaient à satisfaire la gloutonnerie des fidèles. Les historiens d'Otto de Bamberg racontent les sacrifices offerts à Triglav (Ebo, II, 13, 15; III 1, 18). Nous avons chez les Slaves baltiques tout un culte organisé, des prêtres, des sacrifices, des offrandes, des pèlerinages.

Il n'est pas sûr qu'il y ait eu des temples en Russie ; les idoles paraissent avoir été généralement érigées sur des lieux élevés. On leur offrait en sacrifices des victimes humaines. « Vladimir, dit la Chronique [2], alla à Kiev et offrir aux idoles des sacrifices avec son peuple et les anciens et les idoles dirent : Tirons au sort un jeune homme et une jeune fille et celui sur qui le sort tombera sera immolé aux dieux. » Le sort tomba sur le fils d'un Varègue chrétien ; le père refusa de livrer son enfant et s'enferma avec lui dans sa maison ; ils furent tués tous les deux.

Vladimir, dit ailleurs la Chronique [3], établit sur une éminence plusieurs idoles, Peroun, Khors, Dajbog, Stribog. On leur offrit

1) P. 565, édition Holder.
2) Dite de Nestor, année 983, p. 67 de ma traduction.
3) *Ib.*, p. 64.

des sacrifices; le peuple offrit ses fils, ses filles au démon; ils souillèrent la terre russe de leurs sacrifices... »

A Novgorod Dobrynia éleva une idole de Peroun [1] et les Novgorodiens lui offrirent des sacrifices comme à Dieu.

Vladimir une fois converti fit élever une église de Saint-Basile sur la colline où était l'idole de Peroun [1], là où le prince et le peuple faisaient des sacrifices. Ces sacrifices s'appellent *treby*, les lieux de sacrifice *trébišča*.

D'après la Chronique des églises de Novgorod (p. 172), l'évêque Joachim en 988 détruisit les lieux de sacrifices. Dans la vie de Constantin de Mourom qui date du XVI[e] siècle mais qui se fonde évidemment sur des textes plus anciens [2], le biographe rappelle la conversion de cette ville et demande : « Où sont ceux qui faisaient des sacrifices aux rivières et aux lacs, ceux qui égorgeaient les chevaux sur les morts? »

Dans le passage que nous avons déjà cité, Dlugosz, seul parmi les annalistes polonais, dit quelques mots des temples, des sacrifices des fêtes annuelles qui s'appelaient *stado*, station, réunion. Il a probablement beaucoup inventé.

Parmi les chroniqueurs tchèques Cosmas est le seul qui insiste sur les rites païens : mais toujours en termes académiques. Il ne fait aucune allusion à des sacrifices humains. « Celui-ci, dit-il, (I, 4), faisant allusion aux rites païens qui existaient encore de son temps, apporte des offrandes aux montagnes ou aux collines (*litat*), cet autre invoque les idoles qu'il a faites lui-même et les prie de gouverner sa maison. » Plus loin (III, 1) il raconte comment le prince Břetislav supprima en 1092 un certain nombre de restes du culte païen; par exemple les fêtes qu'on célébrait vers l'époque de la Pentecôte où l'on apportait des offrandes aux sources, où l'on immolait des victimes au démon, et les jeux funèbres sur lesquels nous reviendrons plus loin.

J'ai étudié plus haut les mots qui désignent l'idée de sacrifice.

1) Voir le chapitre consacré à Peroun, t. XXXI, p. 89 et suiv.
2) Cité par Kotliarevsky Pogr. Obyč, p. 124.

Elle est le plus souvent exprimée par une racine *treb* qui veut dire exiger : sacrifier, c'est offrir aux dieux ce qu'ils exigent.

Il existe dans les pays slaves un grand nombre de localités où se retrouve cette racine *treb*, depuis Trebinia en Herzégovine, jusqu'à Třebova en Bohême et Terebovl en Galicie. Ces noms désignent-ils d'anciens lieux de sacrifices ou viennent-ils simplement d'une racine *treb*, « détruire »? Désignent-ils des lieux de sacrifices ou des localités où l'on a détruit les forêts, la question vaut la peine d'être étudiée de près.

On rencontre des bois et des arbres sacrés. Thietmar mentionne le bois sacré de Zutibure, « ab accolis ut *Deum in omnibus honoratum* » (VI 38). Zutibure, c'est en slave baltique sventibor, exactement le bois sacré. Le nom existe toujours sous la forme Schkeitbar (entre Lützen et Zwenkau). Cette forme barbare suffit à donner une idée de la façon dont l'allemand a défiguré la toponomastique slave.

Un des historiens d'Otto de Bamberg nous parle d'un noisetier sacré[1]. En Bohême le nom de Raj (paradis) désigne un certain nombre de bois. Au témoignage d'un savant tchèque, M. B. Jelínek (Revue *Česky lid*, III, p. 78), on trouve dans ces bois des cendres, des ossements qui permettent de supposer que ces bois étaient des lieux de sacrifices. L'auteur du travail en question a relevé dans la toponomastique tchèque un certain nombre de noms qui paraissent se rattacher à des idées religieuses : Svatá, Svatépole, Svatá hora (svat = saint) Vyseboha, Nizeboby, Boharne, Božna, Zbožna, Zbožnice, Svetice, Svatobor, Modlany, Modlenice. Dans tous ces noms en effet on trouve une idée religieuse, mais pour chacun d'eux il y aurait lieu de discuter si cette idée a ses origines dans la religion païenne ou dans la légende chrétienne. Cosmas (I, 4; III, I) fait également allusion à des bois sacrés. Il fait aussi allusion aux fontaines sacrées (*super fontes mactabant*). Thietmar (livre I, 3) mentionne dans le district des Glomaci (aujourd'hui Lommatsch en Saxe, aux environs de Meissen) une source miraculeuse. Elle donne naissance à

1) Ebo, II, 18.

un marais. Lorsque la paix et l'abondance doivent régner, la source est pleine de blé, d'avoine et de glands et les indigènes tirent de ce phénomène un heureux présage. Aux approches de la guerre la source se remplit de sang et de cendres. Au temps de Thietmar les chrétiens avaient encore plus de vénération pour cette source merveilleuse que pour les églises du voisinage.

Au XII[e] siècle, en Bohême, les prédicateurs mettaient encore les fidèles en garde contre le culte des arbres et des sources[1]. « Alii solem, alii lunam et sidera colebant, alii flumina et ignes, alii montes et arbores sicut et adhuc pagani multi faciunt et plurimi etiam in hac terra nostra adorant dœmonia et tantum modo christianum nomen habentes pejores sunt quam pagani ».

Thietmar mentionne (VIII, 59) une montagne située dans le *pagus silensis* (en Silésie), montagne très haute qui à cause de ses dimensions était un objet de culte pour les païens.

J'ai déjà, dans l'essai sur Peroun et Saint Élie (p. 29, voir *Revue*, t. XXXI, p. 104), mentionné les textes relatifs au culte du chêne.

Nous avons à diverses reprises parlé des temples des dieux baltiques; ces temples étaient le théâtre de rites plus ou moins compliqués. D'après Helmold (I, 52), les hommes et les femmes se réunissent avec les enfants et offrent à leurs dieux des bœufs, des moutons et aussi des chrétiens; ils affirment que le Dieu aime surtout le sang de ces victimes. Après le sacrifice le prêtre fait une libation avec le sang pour mieux comprendre les oracles. Car, au dire de beaucoup de Slaves, les démons sont plus facilement invités par le sang. Les sacrifices une fois accomplis, le peuple prend part à des festins et à des divertissements. Dans leurs festins ils font circuler, etc. (voir plus haut, p. 147, la suite de ce texte).

Un peu plus loin à propos de Svantovit il est question de sacrifices humains. On lui offrait annuellement un chrétien tiré au sort. « De toutes les provinces des Slaves on envoyait dans ce temple les taxes établies pour les sacrifices. » Ailleurs (§ 38)

1) Voir les textes cités par Zibrt, *Seznam Pověr*, p. 37.

Helmold déclare que les Rugiens n'avaient point de monnaie; tout ce qu'ils pillaient d'or et d'argent ils l'employaient pour faire des ornements à leur femmes ou le versaient dans le trésor de leur dieu. « Les peuples qu'ils ont soumis par les armes, dit encore Helmold (§ 36) ils les font tributaires de leur temple. »

Faut-il rapporter encore les témoignages de Helmold :

1° Sur le temple de Rhetra établi dans une ville qui est fermée par neuf portes et entourée d'un lac de tous côtés (I, 13). « On y entre par un pont de bois sur lequel on ne laisse passer que ceux qui viennent sacrifier ou consulter les oracles. »

2° Sur le temple de Svantovit dont nous avons déjà parlé (I, 6).

3° Sur le meurtre rituel de l'évêque Jean de Mecklembourg dont la tête fichée à une lance fut offerte au dieu Radigast (I, 23).

Au chapitre LXIX il est question de sacrifices en l'honneur des démons.

Il est également question des bois sacrés détruits par l'évêque Gérold.

En étudiant le culte de Svantovit nous avons cité les textes de Saxo Grammaticus relatifs aux temples appelés *continæ*, aux sacrifices de bétail, au gâteau sacré. Le biographe d'Otto de Bamberg (Ebo, II, 13, 15; III, 1, 18) nous apprend également qu'on offrait du bétail en sacrifice notamment au dieu Triglav.

D'après les historiens des Slaves baltiques, certains de leurs temples auraient été parfois des édifices richement ornés et dignes d'appartenir à des peuples très avancés en civilisation. Il y a lieu, je crois, de faire de sérieuses réserves sur des témoignages assez suspects.

Le principal temple de Stettin (voir les textes cités à propos de Svantovit et de Triglav) était construit avec un art merveilleux; sur les murailles au dedans et au dehors s'étalaient des bas-reliefs représentant des hommes, des enfants, des oiseaux et peints de couleurs si excellentes que ni la pluie ni la neige ne pouvaient les altérer. A Gostkov s'élevaient des temples somptueux ornés d'idoles colossales d'un art merveilleux, si lourdes que plusieurs paires de bœufs pouvaient, au dire d'Ebo, à peine

les trainer; les habitants consacraient à leur entretien des sommes d'argent considérables[1].

Le temple de Radigast à Rhetra était en bois; il était orné de statues des dieux et des déesses de même nature. Il servait de lieu d'assemblée, on y faisait des divinations. Thiétmar (VI, 17) décrit dans la ville de Riedgost (peut-être Rhetra) un temple construit en bois et qui est supporté sur des cornes d'animaux. Les parois extérieures sont revêtues d'images de dieux et de déesses merveilleusement sculptées; à l'intérieur s'élèvent des dieux faits à la main, portant leurs noms gravés[2], revêtus de casques et de cuirasses; la principale idole est celle du dieu Zuarasici. Nous avons déjà discuté ce nom.

« Autant il y a de régions dans ces parties, dit encore Thietmar (VI, 18), autant il y a de temples et les images des démons sont adorées par les infidèles; c'est au temple qu'ils viennent au moment de faire la guerre, c'est là qu'ils rapportent des présents après une expédition heureuse et, ainsi que je l'ai dit, c'est par le sort et notamment par la divination du cheval qu'ils apprennent quelle victime doit être offerte aux dieux. Le peuple appelé les Lutices ne reconnaît pas de divinité spéciale. »

Les Slaves construisaient-ils eux-mêmes ces temples? Appelaient-ils pour les édifier des artistes étrangers? Nous manquons de documents à ce sujet. Le géographe arabe Maçoudi (xe siècle) avait entendu parler des temples des Slaves : il ne les avait pas visités; il n'en parle que par ouï-dire et, avec toutes les fantaisies d'une imagination orientale. Le lecteur n'aura pas l'idée d'aller chercher ce qu'il en dit au chapitre LXVI (tome IV) des *Prairies d'or*. Je reproduis ici cette description fantastique, en faisant, bien entendu, toutes les réserves de droit :

« Il y avait chez les Slaves plusieurs monuments sacrés : l'un était bâti sur une des montagnes les plus hautes de la terre, au dire des philosophes. On vante l'architecture de ce monument, la disposition habile et les couleurs variées des pierres qu'on y

1) Ebo, III, 9; Herb., III, 7.

2) On a beaucoup discuté sur ce témoignage. Jusqu'ici rien ne prouve qu'il y ait eu des runes slaves.

avait employées, les mécanismes ingénieux placés sur le faîte de l'édifice de façon à être mis en jeu par le soleil levant, les pierres précieuses et les œuvres d'art qui s'y conservaient, lesquelles annonçaient l'avenir et mettaient en garde contre les calamités de la fortune avant leur accomplissement; on cite enfin les voix qui se faisaient entendre du haut du temple et l'effet qu'elles produisaient sur les assistants.

« Un autre temple avait été construit par un de leurs rois sur la Montagne noire. Il était entouré de sources merveilleuses dont les eaux différaient de couleur et de goût et renfermaient toutes sortes de propriétés bienfaisantes[1]. La divinité adorée dans ce temple était une statue colossale, représentant un vieillard tenant un bâton avec lequel il évoquait les squelettes hors de leurs tombeaux; sous son pied droit on voyait des espèces de fourmis; sous son pied gauche des oiseaux au plumage noir tels que des corbeaux et d'autres oiseaux et des hommes d'une forme qui appartenait à la race des Abyssins.

« Un troisième temple s'élevait sur un promontoire entouré par un bras de mer[2]; il était bâti en blocs de corail rouge et d'émeraude verte. Au centre se dressait une haute coupole sous laquelle on avait placé une idole dont les membres étaient formés de quatre pierres précieuses, de béryl, de rubis rouge, d'agate jaune et de cristal de roche. La tête était en or pur[3]. Une autre statue placée en face représentait une jeune fille qui lui offrait des sacrifices et des parfums. Les Slaves attribuaient l'origine de ce temple à un de leurs sages qui vivait à une époque reculée... »

Nous avons constaté l'existence d'une caste sacerdotale chez les Slaves de la Baltique et de l'Elbe. Cette caste ne paraît pas avoir existé chez les Slaves de Russie, ni chez les Slaves balkaniques très rapidement convertis au christianisme.

En revanche, chez les Slaves occidentaux et chez les Russes on voit également figurer des sorciers, des magiciens. Le sorcier

1) A la rigueur, cette description pourrait s'appliquer aux montagnes de la Bohême ou aux Carpathes.

2) Arkona (?).

3) Cf. La barbe d'or de Peroun.

s'appelle en ancien russe *vlŭchvŭ*, la magie *vlŭšba*. Ce mot n'existe qu'en russe et paraît se rattacher à une racine *vels*, *vlŭsnati*, balbutier, murmurer des paroles magiques. Cette étymologie paraît être du même ordre que celle du russe moderne *vračŭ* qui veut dire aujourd'hui le médecin, mais qui probablement voulait dire jadis celui qui charme le mal par ses paroles [1].

L'enchanteur s'appelle encore *čarodĕecŭ*, celui qui fait des *čary*, tchèque *čarodějnik*, polonais *czarodziej* (en kaschoube *čarecel*). Le sens primitif du mot *čarŭ* n'est pas connu. En tchèque et en wende, le mot *čara* veut dire raie, barre. Le *čarodĕecŭ* ne serait-il pas celui qui dessine des caractères magiques? Le tchèque et le polonais connaissent encore *černoknižnik*, *czarnoksiężnik*, celui qui se sert de livres noirs, c'est-à-dire démoniaques. Nous avons bien en français la magie noire.

Chez les Slaves baltiques, les magiciens n'apparaissent pas nettement à côté de la caste sacerdotale. On les rencontre au contraire en Bohême et en Russie. Cosmas fait de la princesse légendaire Libuse une pythonisse et une prophétesse (III, 8). Il rapporte sous l'année 1092 comment le prince Břetislav II fit chasser de ses États les devins et les magiciens (II, 136). Ils revinrent bientôt naturellement; l'homiliaire de l'évêque de Prague (XII[e] siècle) y fait de nombreuses allusions [2].

La Chronique russe dite de Nestor raconte, sous l'année 1091, des exploits de magiciens. Je renvoie les curieux à ma traduction (p. 148-149).

Certains sanctuaires étaient célèbres par les oracles qu'on venait y consulter. « Svantovit, dieu des Rugiens, était, dit Helmold (I, 52), celui dont les oracles étaient les plus certains... » Le prêtre prédisait l'abondance ou la disette d'après la quantité de liquide restée dans un vase, d'après la hauteur d'un gâteau [3].

1) Le serbe a *vračar* au sens de sorcier.

2) Cité par Zibrt, *Seznam*, p. 85.

3) Aux textes que j'ai cités dans le chapitre sur Svantovit relativement à cette croyance dans le folk-lore moderne peut s'ajouter celui-ci : « Le maître de la maison se cache derrières les blinȳ (crêpes) et demande : Ma commère, me vois-tu? — Elle répond : Je ne te vois pas. — Dieu fasse, reprend le maître de

Il prédisait aussi l'avenir d'après la manière dont un cheval passait à travers des lances disposées d'une certaine façon.

Thietmar (VI, 24) parle assez vaguement d'oracles dans lesquels un cheval sacré joue un rôle. Ce cheval passe sur deux lances fichées à terre. Parfois aussi, dit-il, un sanglier énorme sort de la mer et apparaît aux croyants épouvantés.

La Chronique dite de Dalimil signale le hibou (vyr) comme un oiseau sacré.

D'après Saxo Grammaticus (XIV, p. 567, éd. Holzer), les Rugiens, avant de tenter quelque entreprise, tiraient des présages des animaux qu'ils rencontraient, de morceaux de bois blancs ou noirs, de lignes paires ou impaires tracées dans la cendre par des devineresses. Les biographes d'Otto de Bamberg (Herbord, II, 32, 33; Ebo, II, 12; Priefling, II, 11) parlent encore en termes assez vagues de divinations par les coupes et par les sorts. On ne sait exactement ce qu'était cette divination par les coupes... Une fête annuelle était célébrée à Pyris; elle avait un caractère tout ensemble rustique et guerrier; une autre à Volyn (Ebo, II, 12, 13).

J'ai cité un peu plus haut le texte de Cosmas sur le prince Břetislav II qui chassa de ses domaines les sorciers et les devins. Le chroniqueur ajoute : « Item sepulturas quæ fiebant in sylvis et campis atque scenas quas ex gentili ritu faciebant in biviis et in triviis quasi ob animarum pausationes, item et jocos profanos quos super mortuos suos inanes cientes manes ac induti faciem larvis bacchando exercebant exterminavit. »

Ce dernier texte nous amène à rechercher de quelle façon les Slaves païens pratiquaient le culte des morts, et s'ils avaient quelque idée de la vie d'outre-tombe.

(*A suivre.*) Louis LEGER.

maison, que tu ne me voies pas non plus l'année prochaine » (Schein, *Materialy dlia izoutchenia byta Sev. Zap. Kraia*, t. II, p. 601).

LA DÉESSE « ARURU »

Dans un récent ouvrage sur la religion assyrienne, M. Jastrow[1] propose d'identifier la déesse Aruru avec Ištar d'Erech. Il s'appuie sur un rapprochement entre un passage du poème de Gilgameš[2], où Ištar est appelée *bêlit ilâni* et une ligne du syllabaire K 4349, col. II, où se trouve l'équation :

AN . . . . RU | *bêlit ilâni*

que Jensen[3], le premier, a proposé de compléter et de lire :

ilu [*A-ru*]*ru* | *bêlit ilâni*.

La conjecture de Jensen, pour plausible qu'elle soit, reste une conjecture, et asseoir une théorie sur une hypothèse n'est pas très prudent. Prenons cependant l'hypothèse pour vérifiée ; les conclusions qu'en tire M. Jastrow paraîtront encore bien téméraires. Que Ištar et Aruru aient été appelées toutes deux *bêlit ilâni*, il n'en résulte nullement qu'elles n'aient été qu'une seule et même divinité. Toute déesse a pu être appelée « souveraine des dieux » dans sa ville préférée, ou même par les fidèles qui l'honoraient d'un culte spécial ; la communauté d'épithètes aussi vagues ne saurait prouver l'identité des personnes.

Le texte[4] à propos duquel M. Jastrow a proposé l'identification que je conteste me paraît justifier un autre rapprochement. Il est question de Marduk et de la création de l'homme. Le poète ajoute :

Aruru zêr amelûti ittišu ibtanu.
Aruru fit avec lui la race humaine.

1) *The Religion of Babylonia and Assyria*, Boston, 1898, p. 448.

2) Éd. Haupt (*Nimrod-Epos*), p. 139, l. 118. — Jastrow renvoie par erreur à la ligne 111, sans doute d'après la transcription de Jensen.

3) *Kosmologie der Babylonier*, p. 294, note 1.

4) Récit babylonien de la création, publié par Pinches, *J. R. A. S.*, XXIII (1891), p. 393.

Puisque Marduk a une compagne fort connue dans le panthéon assyrien, la pensée se présente tout naturellement que c'est elle qui a dû l'aider dans son œuvre de créateur. Le nom de la déesse, Sarpanitum, vient à l'appui de cette idée. On sait, en effet, que les Babyloniens eux-mêmes l'expliquaient par les deux mots *zêru*, semence, et *bânû*, faire, qui sont précisément employés dans le vers cité plus haut. Ce n'est là fort probablement qu'une étymologie populaire, mais peu importe sa valeur pour l'objet de notre démonstration. Il suffit qu'elle ait été acceptée couramment en Babylonie, et je ne serais même pas éloignée de croire qu'elle est reprise ici pour expliquer le nom de Aruru.

Que de pareils calembourgs aient pu être acceptés et reproduits par les auteurs des poèmes religieux, il suffit pour le prouver de rappeler cette étymologie fantaisiste donnée dans le poème *Enuma eliš*, pour le nom de Nibir appliqué à Marduk :

> *ma ša kirbiš Tiâmat* itebbi[ru]. . .
> *šumšu lu* nibiru . . . . K. 8522 rev. 5 et 6.
>
> Celui qui a traversé le milieu de Tiamat.
> Que son nom soit Nibir.

Il reste donc à prouver que les mots *zêr amelûti ittišu ibtanu peuvent* être considérés comme une explication du nom *Aruru*.

Aruru, suivant toute vraisemblance, n'est pas un nom sémitique. Il serait difficile de tirer du radical ארר un sens qui s'accordât avec ce que nous savons du rôle bienfaisant de la déesse. ארר signifie « maudire, emprisonner, brûler et trembler » ; or les noms de divinités assyriennes que nous pouvons expliquer s'accordent avec les fonctions qui leur sont attribuées. Si l'on suppose que les Assyriens ont pu passer du sens de maudire à celui de bénir, par le même procédé qui a permis aux Arabes de tirer d'une même racine des sens aussi opposés que « se hâter », et « se reposer », il restera encore contre l'existence d'une divinité *Aruru* des objections, à mon sens plus graves. Dans une racine ער, la voyelle, probablement brève, de la seconde radicale, aurait dû tomber et nous aurions *Arru*, comme nous avons *arratu*, malédiction ; *arru*, oiseleur, etc. Enfin les noms franchement sémitiques de déesses

assyriennes ont tous la terminaison caractéristique du féminin : *Allatu*, *Anatu*, *Anunit*, *Bêlit*, *Malkatu*, *Tašmitum*, *Sarpanitum*. Seul, le nom d'Ištar fait exception; encore ferai-je remarquer que l'origine de ce nom n'est nullement claire. Pour toutes ces raisons, je ne crois pas que la lecture assyrienne du complexe A.RU.RU soit *a-ru-ru*, mais que nous sommes en présence d'un idéogramme dont il faut essayer de déterminer le sens, et, s'il se peut, la prononciation.

Le signe A possède, entre autres valeurs, celles de *aplu*, et *mâru*, fils; RU (et dans ce cas, il se lisait ŠUB) est l'équivalent de *nâdû*, jeter, construire. *Mâru* et *nâdû* sont des synonymes de *zêru* et de *bânû*; A.ŠUB.ŠUB est donc, pour le sens, l'équivalent exact de Sarpanit et le vers *zêr amelûti ittišu ibtanu* en est en quelque sorte l'explication et le commentaire. Quelle était maintenant la prononciation assyrienne de l'idéogramme? J'inclinerais volontiers à croire que c'était précisément *sarpanitum*, mais je n'oserais l'affirmer, et jusqu'à ce qu'un syllabaire ou une variante vienne confirmer cette lecture, je ne puis la proposer que comme possible.

On pourra m'objecter que « la créatrice » est une épithète tout aussi vague que « la souveraine » et que A.ŠUB.ŠUB a pu s'appliquer à d'autres déesses que Sarpanit. Je n'y contredis pas. J'ai voulu prouver seulement, et je crois y être parvenu, que, au moins dans le texte en question, il était plus raisonnable d'identifier la prétendue Aruru avec Sarpanit qu'avec Ištar.

C. Fossey.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE[1]

III

BOUDDHISME

I

Comme dans les précédents Bulletins, je continuerai dans celui-ci à traiter séparément du bouddhisme du nord et de celui du sud, mais seulement pour la littérature et après m'être débarrassé d'abord des travaux et des découvertes archéologiques qui ont plus spécialement porté sur les origines. Cette division est en effet commode et conforme aux faits, à considérer le bouddhisme actuel et les collections des écritures sacrées telles qu'elles nous sont parvenues : elle répond en somme aux deux grandes branches de la religion, le *hînayâna* et le *mahâyâna*. Mais elle est inexacte et peut devenir fausse, si on l'applique aux anciens temps. Les bouddhistes eux-mêmes l'ont toujours ignorée; en fait de divisions, ils n'ont jamais connu, outre celle en sectes ou « écoles », que celle des deux (parfois trois) *yânas* ou « véhicules », et, pour la longue période durant laquelle la religion a été florissante dans l'Inde, ce sont les bouddhistes qui ont raison. Jusqu'à un certain point, ces divisions étaient bien régionales : certaines écoles étaient représentées par des communautés plus nombreuses dans certaines contrées; mais elles n'étaient particulières à aucune. Même à Ceylan, où paraît s'être établie de bonne heure une orthodoxie plus jalouse, il y avait encore au v[e] siècle de notre ère des Mhiçâsakas à côté des Theravâdins[2], et toutes les sectes

1) Voir *Revue*, t. XXXIX, p. 60-97 ; t. XL, p. 26-59.

2) Introduction au commentaire du *Jâtaka*, I, p. 1, vers 10 ; et *Fa-hian* de Legge, p. 111.

se rencontraient dans le Madhyadeça, « le pays du milieu », qui avait été le berceau du bouddhisme et en resta jusqu'à la fin le principal foyer. On ne saurait douter, par exemple, que le canon pâli, qui est celui des Theravâdins, même s'il s'est achevé à Ceylan, n'ait été constitué dans l'Inde du nord et n'y ait eu, sous une forme à peu près semblable, une longue destinée. Il semble même que M. Bendall en ait, tout récemment, retrouvé des fragments au Népal[1]. Quant aux deux « véhicules », d'une part les doctrines du *mahâyâna* avaient plus ou moins pénétré partout et dans toutes les écoles, sauf chez les Theravâdins de Ceylan, — le témoignage du pèlerin chinois I-tsing est formel à cet égard[2] — et, d'autre part, comme il résulte des statistiques fournies par son devancier Hiouen-tsang, le *hinayâna* non seulement n'était pas en train de disparaître dans l'Inde, mais y était encore numériquement prépondérant à la fin du VII[e] siècle. Les sectateurs de l'un ne s'interdisaient nullement d'étudier les livres de l'autre : à plus forte raison les étrangers, qui venaient dans l'Inde pour chercher des textes, les acceptaient-ils de toutes mains. Il y a trente ans déjà que M. Feer a montré que la collection tibétaine renfermait un certain nombre de textes traduits directement sur le pâli[3] et, plus récemment, M. Takakusu a signalé dans le canon chinois des morceaux de même provenance[4]. Et ce ne sont pas là seulement des résultats d'un syncrétisme tardif : des faits semblables et bien autrement significatifs se constatent dès les plus anciens documents.

Déjà Burnouf avait noté de nombreux parallélismes de toute sorte entre les écritures du sud et celles du nord, et il eût été sans nul doute bien plus loin dans cette voie s'il lui avait été donné d'achever son œuvre et de faire pour le canon pâli ce qu'il a fait pour les livres du Népal. Il avait notamment établi[5] que, de part et d'autre, ici sous le nom de *nikâya*, là sous celui d'*âgama*, la collection des *sûtras* se composait de

1) *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1899, p. 421.

2) *A Record of the Buddhist Religion*, trad. Takakusu, p. 11 et 14.

3) *Journ. asiatique*, mai-juin 1870, p. 353. Cf. du même, *Analyse du Kandjour* (*Annales du Musée Guimet*, II), p. 288.

4) *Pâli Elements in Chinese Buddhism* : a Translation of Buddhaghosha's Samanta-pâsâdikâ, a Commentary on the Vinaya, found in the Chinese Tripitaka ; dans *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1896, p. 415, et une Note additionnelle, *ibidem*, 1897, p. 43. — Cf. aussi le rapprochement fait par M. Sylvain Lévi entre un *sutta* du *Majjhimanikâya* pâli et un *sûtra* du *Madhyama-âgama* chinois, *Journ. asiatique*, mai-juin 1896, p. 475.

5) *Introd. à l'hist. du bouddhisme*, p. 48-50.

quatre (ou cinq) recueils fondamentaux[1]. Depuis, ces rapprochements se sont multipliés. Chaque publication de document, chaque nouvel examen des sources a fourni son contingent. L'*Histoire du bouddhisme dans l'Inde* de M. Kern en est pleine[2]; le *Mahâvastu* de M. Senart en a apporté un grand nombre[3]. Je n'ai besoin que de rappeler les travaux de MM. Léon Feer[4] et Serge d'Oldenburg[5], qui ont toujours été compa-

1) J'ai déjà eu ailleurs (*Journ. des savants*, octobre 1899, p. 630) l'occasion de confesser l'impardonnable oubli qui m'avait fait dire le contraire dans le précédent Bulletin (*Rev. de l'Hist. des Religions*, t. XXVIII, p. 241). Derechef je m'humilie sous le poids de ma faute.

2) Nous aurons enfin une traduction française de cet excellent ouvrage ; le premier volume est à l'impression ; la traduction, qui est l'œuvre de M. Gédéon Huet, fera partie des publications du Musée Guimet.

3) Cf. *Journ. des savants*, octobre 1899, p. 623 et s.

4) A ceux qui ont été mentionnés dans les précédents Bulletins, ajouter : *Professions interdites par le Bouddhisme*, dans *Actes* du Congrès de Stockholm (1893), II, p. 65. La comparaison est ici entre des textes pâlis et brâhmaniques. — *Le Chaddanta-jâtaka*, dans *Journ. asiatique*, janvier-février et mars-avril 1895. M. Feer, qui s'enquiert de la figure exacte de cet « éléphant à six défenses », aurait pu mentionner les deux représentations, les plus anciennes que nous ayons, qui se trouvent à Bharhut et à Ajantâ. Les défenses sont endommagées à Bharhut : mais le bas-relief est intéressant, parce qu'il vient à l'appui de celles des versions où le chasseur scie les défenses ; la fresque d'Ajantâ est intacte. — *Cinca-mânavikâ Sundarî*, *ibidem*, mars-avril 1897. C'est un supplément à la précédente étude. M. Feer n'a pas vu (p. 294) que le nom de Munâli répond, ainsi que l'indique la traduction tibétaine, au sanscrit *mrinâla*, « racine de lotus » ; et pourquoi ne dit-il pas plus nettement que *Cinca-mânavikâ* n'est pas un nom propre du tout, mais un surnom tiré de l'histoire même : « la fille au mannequin d'osier » ? — *Koḍdika*, *ibidem*, mars-avril 1898. M. Feer montre que la tradition sur le genre de mort de ce personnage, recueillie par Hiouen-tsang dans le nord, n'est confirmée que par un texte du midi. — *Le Pied du Buddha*, dans cette *Revue*, t. XXXIV (1896), p. 202. M. Feer discute le nombre et la signification des signes qui ornent ce pied. A propos du *jâla*, il rejette l'explication qui en fait une membrane reliant les orteils et rendant le pied palmé ; il semble avoir deviné l'explication qu'en a donnée depuis M. Adhémard Leclère d'après le dire des Cambodgiens : le *jâla* désignerait le fin réseau de lignes que présente l'épiderme à l'extrémité interne des doigts du pied et de la main, et dont la complication est considérée au Cambodge comme un indice de noblesse. Cf. *Les divers types connus au Cambodge du Pied sacré du Buddha*, par Adhémard Leclère, dans *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 28 mai 1897, p. 289 et 293.

5) M. d'Oldenburg a continué d'exploiter à ce point de vue les fragments de manuscrits qui, par l'entremise de M. Petrovsky, sont arrivés de Khotan à Saint-Pétersbourg. Aux travaux qui ont été mentionnés dans le précédent Bul-

ratifs. Si les observations du premier visent surtout la similitude respective du sujet et la construction des morceaux et des épisodes, celles du second portent souvent, ce qui est plus significatif, sur des rencontres verbales qui impliquent, ou de véritables emprunts, ou la persistance singulière, à travers les adaptations les plus diverses, d'un vieux fond commun.

C'est cette persistance et ce fond commun que M. Windisch s'est attaché à mettre en lumière dans sa belle étude sur Māra le tentateur[1]. Déjà M. Oldenberg avait signalé dans le *Lalitavistara* la présence d'une version du *Padhānasutta* pâli. M. Windisch a repris ce récit de la tentation, en y ajoutant les autres textes pâlis relatifs à Māra[2] et plu-

letin (t. XXVIII, p. 253), je n'ajouterai pour le moment que : « Fragments relatifs à Pushkarasâdi », dans les *Zapiski* ou Mémoires de la Société impériale russe d'archéologie, t. VIII, 1894. — « Fragments de la Pancarakshâ ». *ibidem*, t. XI, 1898. Je ne connais ces deux mémoires, qui sont en russe, que par le résumé qu'a bien voulu en faire pour moi M. Volkov. — Le suivant : « Notes sur l'art bouddhique », a été au contraire analysé dans le *Journ. Roy. As. Soc. de Londres*, 1896, p. 620, et traduit dans le *Journ. Americ. Orient. Soc.*, t. XVIII (1897), p. 183. C'est le relevé le plus complet que nous ayons des *Jâtakas* identifiables parmi ceux qui sont sculptés à Bharhut, à Ajantâ et à Boro-boedoer, et M. d'Oldenburg y expose des considérations très intéressantes sur la filiation des diverses traditions. L'original, également en russe, fait partie du recueil dédié par les professeurs de l'Université de Saint-Pétersbourg à notre École des Langues orientales vivantes, à l'occasion de la fête de son centenaire.

1) *Māra und Buddha* von Ernst Windisch, Leipzig, 1895, fait partie du t. XV des *Abhandlungen* de la Société royale des sciences de Saxe, section philologique et historique). — C'est à propos de ce livre que M. Oldenberg a publié dans la *Deutsche Rundschau*, septembre 1896, son essai sur le personnage de Māra : *Der Satan des Buddhismus*, réimprimé depuis dans : *Aus Indien und Iran*, 1899. Parmi les autres essais de cet élégant volume, je mentionne ici : *Die Religion des Veda und der Buddhismus* (publié d'abord dans la *Deutsche Rundschau*, novembre 1895), où il montre quels courants d'idées soufflaient autour du berceau du bouddhisme et en éclaire les débuts à l'aide d'un rapprochement ingénieux et que je crois très juste au fond entre l'ordre bouddhique et celui des Pythagoriciens ; ensuite : *Taine's Essai über den Buddhismus* (lu au Congrès des orientalistes de Paris, 1897), où, tout en rendant hommage à la puissance d'abstraction de Taine et à son incomparable maîtrise à forger ses formules, il n'admet pas avec lui que le bouddhisme, en dernière analyse, s'explique par la compassion. Cela pourrait se soutenir du bouddhisme du *mahâyâna* ; mais, dans les anciens textes, ce qui domine c'est le sentiment de l'universelle souffrance et l'âpre volonté de s'y soustraire soi-même.

2) En étudiant la tentation du Buddha, M. Windisch a été naturellement amené à parler de celle du Christ. On sait que feu R. Seydel avait essayé de prouver que le récit de cette dernière, comme la plupart des épisodes de la

sieurs épisodes connexes de la vie du Buddha. Par une analyse minutieuse de chaque morceau, en les comparant avec leurs parallèles dans les livres du nord, *Lalitavistara*, *Mahâvastu*, *Buddhacarita*, il a essayé de les ramener à leur forme primitive et de montrer comment, de ces courts récits, de ceux surtout qui ont la forme de ballades, s'est formée peu à peu la légende du Buddha. Mais ce qu'il a montré surtout c'est l'étroite parenté de ces morceaux, dérivés chaque fois d'une source commune qui n'est pas notre texte pâli, mais qui n'a pas dû en différer notablement. C'est du moins en faveur de ce texte que décide presque toujours la comparaison[1]; aussi la conclusion de M. Windisch, qu'il formule dès la première page : « Dès maintenant on peut dire que la littérature bouddhique du nord suppose l'existence du canon pâli », est-elle en somme fort acceptable. Pour l'accepter tout à fait, je n'y demanderais qu'un léger changement : au lieu des mots « du canon pâli », j'aimerais mieux « de livres fort semblables à ceux qui forment maintenant une grande partie du canon pâli ».

En tout cas cette conclusion a été confirmée de la façon la plus heureuse par la découverte des fragments du très beau manuscrit sur écorce de bouleau en caractères kharoshthi, provenant des environs de Khotan et conservés maintenant, partie à Saint-Pétersbourg, partie à Paris. Les fragments de Saint-Pétersbourg, ceux du moins qui fournissent un texte suivi, ont été publiés en fac-similé, avec transcription et identification des stances, par M. Serge d'Oldenburg[2]. Ceux de Paris ont été publiés au complet, jusqu'aux plus menus, en fac-similé et en transcription, avec un très beau commentaire philologique, par M. Senart[3]. Les carac-

tradition évangélique, était le résultat d'un emprunt direct. M. Windisch est allé à l'extrême opposé : tout en avouant la très grande ressemblance des deux récits, il les croit absolument indépendants l'un de l'autre. Je n'ose être sur ce point aussi affirmatif que lui. Je note en passant que l'ouvrage de Seydel a été publié récemment en deuxième édition par son fils : *Die Buddha Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien*. Zweite Auflage, Weimar, 1897.

1) C'est le résultat auquel ont invariablement abouti jusqu'ici toutes les comparaisons de ce genre. Cf. *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch.*, LII, p. 652, et *Journ. des savants*, 1899, p. 627.

2) Note préliminaire sur le manuscrit bouddhique en caractères kharosthi, par Serge d'Oldenburg », Saint-Pétersbourg, 1897. Dédié au XI[e] Congrès des orientalistes de Paris par la Faculté des langues orientales de l'Université de Saint-Pétersbourg (en russe).

3) *Le manuscrit kharosthî du Dhammapada. Les fragments Dutreuil de Rhins*, par Émile Senart ; dans *Journ. asiatique*, septembre-octobre 1898. Pour la

tères sont ceux qui se lisent sur les inscriptions des rois Kushânas du Ier siècle de notre ère, et le manuscrit, qui est peut-être tout aussi vieux, mais qu'on ne saurait guère faire descendre plus bas que le IIIe, est certainement le plus ancien qui nous soit parvenu. La langue est un dialecte prâcrit, voisin mais distinct du pâli, demeuré sans culture grammaticale et dont l'orthographe est ici d'autant plus irrégulière qu'elle est exprimée par un alphabet imparfait. Le texte consiste uniquement en stances, qui se retrouvent presque toutes, avec plus ou moins de variantes, dans les livres pâlis et, en énorme majorité, dans le *Dhammapada*. Selon toutes les probabilités, nous avons ici les fragments d'une recension nouvelle de ce livre célèbre, dans l'existence dans le nord était déjà attestée par des versions tibétaine et chinoises, et dont une recension dans un prâcrit différent[1] est à plusieurs reprises citée dans le *Mahâvastu*. Évidemment de pareilles livres n'étaient propres, ni au bouddhisme du nord, ni à celui du sud ; ils constituaient un patrimoine plus ou moins flottant, mais commun à toutes les écoles[2].

Ce patrimoine commun ou, comme l'a appelé M. Bendall en l'enrichis-

façon dont ces fragments ont été trouvés, voir le récit de M. Grenard dans une communication de M. Senart à l'Académie des inscriptions, *Comptes rendus*, 14 mai 1897. Cf. aussi *Actes* du Congrès des orientalistes de Paris, I, p. 2, et *Mission Dutreuil de Rhins*, t. III, p. 142. On ne s'explique pas bien, d'après ce récit, comment une autre portion du manuscrit a pu aller à Saint-Pétersbourg.

1) D'après un témoignage tibétain (Burnouf, *Introduction*..., p. 445 et Wassiliev, *Buddhismus*, p. 267), des quatre grandes divisions auxquelles on ramène parfois les écoles bouddhistes, une seule, les Sarvâstivâdins, se serait servie du sanscrit dans sa liturgie. Les autres auraient fait usage : les Mahâsânghikas, d'un sanscrit corrompu (ce serait le prâcrit du Mahâvastu, qui appartient à ce groupe) ; les Sthaviras ou Theravâdins, de la paiçâcî ou langage des démons (ce serait le pâli) ; les Mahâsammatiyas, de l'apabhramça ou langage des bêtes ; serait-ce le prâcrit de nos fragments?

2) La publication de M. Senart a été l'objet d'un fructueux examen de la part de M. Henri Lüders : *Bemerkungen zu dem Kharosthi Manuscript des Dhammapada (MS. Dutreuil de Rhins)* ; dans les *Nachrichten* de la Société royale des sciences de Göttingen, octobre 1899. La plupart des observations de M. Lüders sont excellentes ; il faut surtout admirer la sûreté avec laquelle il a restitué l'ordre et le contexte d'une partie des menus fragments. J'avais moi-même, au cours de la lecture, noté plusieurs des rectifications de M. Lüders ; en voici deux qui lui ont échappé : fragments B, n° 4 (p. 230), *praju* répond à sanscrit *spṛhyam* ; *ibidem*, n° 16 (p. 237), le dernier pada a une syllabe de trop ; il faut sans doute lire *nirvanasatia*.

sant de rapprochements nouveaux[1], « cette tradition commune du bouddhisme », qui nous apparaît ainsi plus nettement à mesure que les recherches et les découvertes se succèdent et s'étendent, nul n'aura plus contribué à la mettre en lumière que M. Oldenberg, dans le récent mémoire où il a repris toute la question des origines du canon[2]. Non seulement, ainsi que l'avait établi Burnouf et qu'il le montre à son tour avec plus de détail, la « corbeille des *Sûtras* » de plusieurs écoles, telle qu'elle s'est conservée dans le nord, présente les mêmes divisions et, en partie du moins, les mêmes textes qu'elle a dans le canon pâli, mais aussi celle du *Vinaya*, dans les versions tibétaine et chinoises, garde des traces encore visibles d'une commune structure. Seule la troisième « corbeille », celle de l'*Abhidharma*, ne se prête à aucune comparaison d'ensemble.

Nous retrouverons plus loin ce mémoire de M. Oldenberg, quand nous aurons à parler du canon pâli. Mais, dès maintenant, on voit quelle grande autorité ces résultats assurent à ce canon : c'est là certainement, mieux que partout ailleurs, que s'est conservé le trésor des traditions primitives du bouddhisme. On peut se demander s'il a tout donné, s'il n'est pas resté obstinément fermé à certains éléments populaires, en un mot, s'il n'est pas trop une littérature de moines ; mais ce qu'il donne est ancien, sinon toujours primitif. Car, bien qu'il ait mis du temps à se former, qu'on y distingue encore des ébauches et des retouches, des remaniements et des additions, dans ses parties essentielles, il a été clôturé relativement de bonne heure et a formé un véritable canon. Dirons-nous pour cela qu'il a été le canon commun du bouddhisme, celui de toutes les anciennes écoles, comme il a été celui des Theravâdins[3]? Je ne pense pas. Sans doute ces écoles ont possédé la plupart de ces écrits et, parfois, sous une forme et dans un ordre assez semblables ; mais elles les ont possédés, semble-t-il, plutôt à l'état de littérature ou de tradition sacrée que de canon proprement dit. En tout cas, autant que nous pouvons voir, — nous ne pouvons en juger que par les collections du nord — elles ne se sont jamais gênées pour élargir et remanier leur avoir. Non seulement elles y ont plus ou moins admis l'énorme masse des écrits mahâyânistes, mais le fond hînayâniste même n'a pas été davantage à l'abri du changement. Qu'on voie par exemple ce que, indépen-

1) *The common Tradition of Buddhism* : dans *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1898, p. 870.

2) *Buddhistiche Studien*, von Hermann Oldenberg ; dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, LII (1898), p. 613.

3) Cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 269.

damment des influences du « Grand Véhicule » une partie du Vinaya pâli est devenue dans le *Mahâvastu* et dans le *Dulva* tibétain. C'est en ce sens que j'ai dit dans le précédent Bulletin[1] que « le bouddhisme méridional seul était parvenu à se constituer un véritable canon » ; non pas, bien entendu, que je conteste à celui du nord la possession d'un Tripiṭaka, mais parce que je pense que ce terme a toujours désigné chez lui un ensemble plus ou moins flottant ou, comme j'ai eu l'occasion de m'exprimer ailleurs[1], que « sa triple corbeille n'a pas eu de couvercle ». Et ce n'est pas là une simple querelle de mots : au fond il s'agit de décider si tout ce qui ne se trouve pas dans le canon pâli doit être non seulement tenu pour suspect, mais rejeté comme apocryphe et sans valeur aucune pour les anciens temps.

•

De ces généralités, passons aux découvertes archéologiques, où la moisson a été particulièrement abondante. Encore cette fois, elles n'ont fourni aucun texte épigraphique qui puisse être reporté avec certitude plus haut que l'époque d'Açoka ; mais quelques-unes ont une portée rétrospective exceptionnelle et nous font toucher pour ainsi dire du doigt au berceau même du bouddhisme et de son fondateur.

Dans le précédent Bulletin[2], j'avais noté la nouvelle vague, communiquée par M. Burgess, de la découverte au Népal d'une nouvelle colonne portant des incriptions d'Açoka. C'est en suivant cette piste que M. Führer, alors chargé du service de l'*Archaeological Survey*, trouva en mars 1895 le pilier de Nigliva[3] avec une inscription du roi Piyadasi-Açoka, que Bühler publia aussitôt dans l'*Academy* de Londres (27 avril 1895) et quelque temps après dans la *Wiener Zeitschrift*[4]. L'inscription légèrement mutilée, mais qui a pu être complétée grâce à la découverte de l'année suivante, porte que le « roi Piyadasi, cher aux devas, quatorze ans après son sacre, a fait augmenter pour la deuxième fois le stûpa du Buddha Konâkamana et que, vingt ans après son sacre, étant venu en personne, il a rendu hommage et a fait élever cette colonne de pierre ». En publiant l'inscription, Bühler n'avait pas manqué de

1) *Journ. des savants*, 1890, p. 630.
2) T. XXVIII, p. 243.
3) Dans le Teraï népalais, à 37 milles au nord de la station d'Uska, district de Gorakhpur.
4) T. IX, p. 175. Publié à nouveau avec fac-similé, *Epigraphia Indica*, V (1898), p. 1.

faire ressortir l'importance, pour l'histoire du bouddhisme, de cette consécration précédée de la double restauration d'un monument antérieur, le tout accompli vers 250 avant notre ère, en l'honneur du Buddha mythique Konâkamana, le Konâgamana des livres pâlis, le Kanakamuni des livres sanscrits, et l'avant-dernier prédécesseur de Çâkyamuni. En même temps il avait fait observer que la colonne et le stûpa mentionnés étaient probablement ceux que Fa-hian et Hiouen-tsang signalent en ces parages comme marquant le lieu de sépulture de Kanakamuni. Dès lors l'inscription devenait importante encore à un autre point de vue : elle ouvrait une perspective toute nouvelle sur l'emplacement de Kapilavastu; car c'est dans le voisinage immédiat de ces monuments que les pèlerins chinois ont visité le lieu de naissance du Buddha, qu'on cherchait jusque-là plus au sud, en territoire britannique, qu'on avait même découvert déjà plus d'une fois et que plusieurs reléguaient simplement dans les nuages du mythe. Et, en effet, dans la campagne suivante, en décembre 1896, M. Führer trouva à 13 milles de là plus à l'est, le pilier de Paderia avec une autre inscription commémorative du roi Pyadasi, qui spécifiait le site comme étant celui du bois de Lumbini, où la légende place la scène miraculeuse de la naissance du Buddha. Entre les deux piliers vers le nord, et conformément aux indications des pèlerins chinois, s'étendaient de vastes champs de ruines marquant l'emplacement de Kapilavastu. Comme la précédente, l'inscription fut aussitôt publiée par Bühler, avec traduction partielle dans l'*Anzeiger* de l'Académie des sciences de Vienne (7 janvier 1897) [1]; et j'en donnai à mon tour une interprétation un peu différente, d'abord incomplète, dans le *Journal des savants* (février 1897) [2], complétée plus tard, après la réception d'un estampage, dans les *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions (14 mai). Suivant ma version, elle dit: « Le roi Piyadasi, cher aux

1) Bühler a publié l'inscription à nouveau, avec fac-similé, dans l'*Epigraphia Indica*, V (1898), p. 1. Cf. aussi sa notice dans *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1897, p. 429, et celle de M. Vincent A. Smith, *ibidem*, p. 615.

2) Dans cet article, où j'ai donné le résumé de la question de Kapilavastu et des deux campagnes de M. Führer, j'ai rappelé la légende du pèlerinage aux lieux saints du bouddhisme accompli par le roi Açoka sous la direction d'Upagupta, légende que nous a conservée le *Divyâvadâna* et dont certains passages sont comme un écho de l'inscription. M. Waddell, de son côté, a fait le même rapprochement dans sa notice sur Upagupta, *Journ. As. Soc. Bengal*, LXVI (1897), p. 76.

devas, vingt ans après son sacre étant venu en personne, a rendu hommage : ici le Buddha naquit, l'ascète des Çâkyas. Et il a fait faire une ânesse[1] de pierre et fait ériger une colonne de pierre : ici le Seigneur naquit. (En souvenir de quoi) il a fait la commune de Lummini exempte de taxe et comblée de biens[2]. »

Il est donc certain — tant du moins que l'identification et la date de Piyadasi-Açoka tiendront bon[3] — que dès le milieu du IIIe siècle avant notre ère, moins de 250 ans après la mort du Buddha suivant la chronologie reçue, on plaçait le bois de Lumbini et Kapilavastu aux mêmes lieux où venaient les visiter près de 700 et 1000 ans plus tard Fa-hian et Hiouen-tsang. Et il est certain aussi que, si ces données nouvelles n'établissent pas encore, tant s'en faut, l'historicité de la légende du Buddha, elles la rapprochent pourtant de nous en quelque sorte et doivent refroidir un peu l'ardeur de ceux qui voudraient la réduire entièrement en mythologie. C'est dans cette disposition de scepticisme tempéré qu'il convient de lire les intéressantes notes sur Kapilavastu extraites par M. T. Watters des livres chinois[4], mais provenant de sources hindoues, singulier mélange de fantaisie et de réalité, où le même nom est appliqué à des objets différents et où la description, comme il arrive souvent, est d'autant plus circonstanciée qu'elle repose sur moins d'information.

Ces découvertes de M. Führer ont été revendiquées, je ne sais vraiment pas pourquoi, par M. Waddell. En pareil cas, la trouvaille appartient, ce semble, à celui qui a eu la chance de la faire et d'en faire pro-

1) Un terme d'architecture, je suppose ; traduction du reste incertaine.

2) M. Speyer, *Wiener Zeitschrift*, XI (1897), p. 22, cherche dans Lummini une forme mâgadhî de Rukminî, l'épouse de Krishṇa. L'explication est ingénieuse et séduisante, et elle serait d'une grande portée pour l'histoire des religions hindoues ; elle a pour elle le nom moderne du lieu, Rummin-dei, et elle reçoit aussi un certain appui de *Ruppinî*, qui répond à Rukminî dans le prâcrit des Jainas ; mais elle a contre elle la forme *lumbodyâna* = *lumbinîvana*, que donne le Mahâvastu, et où *lumba* paraît bien être un nom d'arbre, *lumba* étant à *lumbinî*, comme *padma* est à *padminî*. D'après le Mahâvastu, ce serait l'arbre *plaksha* dont Mâyâ devî saisit une branche au moment de sa délivrance. Par contre, dans le Lalitavistara, Lumbinî est le nom d'une princesse.

3) La date en tout cas n'aura pas été ébranlée par le babou P. C. Mookherji, qui a eu la singulière idée de faire de Piyadasi-Açoka le Sandrocottos des Grecs. *Journ. Mahâbodhi Soc.*, février 1898, p. 73.

4) *Kapilavastu in the Buddhist Books* ; *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1898, p. 533.

fiter le public. On trouvera ces revendications qui, de la presse anglo-indienne, ont débordé dans le *Times*, exposées au grand complet dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres [1]. Passant sur des compétitions d'ordre administratif, voici ce que je trouve : M. Waddell n'a jamais cru à la prétendue découverte de Kapilavastu d'abord à Nagar Khâs et puis à Bhuila Tâl. Tant mieux ; mais il n'a pas été le seul à n'y pas croire, et M. Führer, par exemple, avait encore de meilleures raisons que lui pour ne pas la prendre au sérieux [2]. Il a ensuite, après la découverte du pilier de Nigliva, publié la traduction d'un petit guide du pèlerin en tibétain [3], contenant quelques très vagues indications sur la situation de Kapilavastu, et il a profité de l'occasion pour affirmer que les restes tant cherchés *devaient sûrement* se trouver à quelques milles de ce pilier vers le nord-ouest. Le petit livre tibétain n'aurait rien fait trouver du tout ; quant à la prévision, elle n'était pas bien difficile à faire, après l'identification, proposée par M. Bühler, de ce pilier avec celui qu'a mentionné Hiouen-tsang. Je me souviens que causant ensemble, M. Senart et moi, de cette découverte alors toute fraîche de Nigliva, nous nous disions tous deux que, si l'hypothèse de Bühler était juste, on avait chance de retrouver enfin Kapilavastu. Cependant, ni M. Senart, ni moi, ne prétendons avoir découvert Kapilavastu. Il est vrai que nous y mettions un *si*, et que M. Waddell ne s'est pas embarrassé de cette particule alors nécessaire ; il pourrait bien aussi avoir indiqué la mauvaise direction, le nord-ouest au lieu du nord-est. Franchement, dans tout cela, il n'y a pas de quoi réclamer. M. Waddell a rendu assez de services à l'archéologie bouddhique pour laisser celui-ci à M. Führer, à qui du reste il n'a pas porté bonheur : on sait que M. Führer a dû résigner ses fonctions à l'*Archaeological Survey*.

M. Führer a publié les résultats de ces deux campagnes dans un des volumes de l'*Archaeological Survey* [4]. Malheureusement c'est un travail hâtif, où le vrai sujet, le résultat des fouilles, apparaît à peine, étouffé

1) 1897, p. 644, et 1898, p. 199.

2) Cf. le précédent *Bulletin*, t. XXVIII, p. 245.

3) *A Tibetan Guide-book to the lost sites of the Buddha's Birth and Death* ; *Journ. As. Soc. Bengal*, LXV (1896), p. 275.

4) *Monograph on Buddha Sakyamuni's Birth-Place in the Nepalese Tarai*, Allahabad, Government Press, 1897. C'est le volume XXVI de la *New imperial series* et le volume VI de *Northern India*. — J'apprends au dernier moment (*Annual Progress Report* de 1899) que ce volume est annulé et retiré de la circulation. C'est tout de même sévère !

qu'il est sous la masse des hors-d'œuvre : toute la légende bouddhique y a passé. Impossible de se retrouver sur ses cartes. Celle qui est placée en frontispice et qui est l'objet d'une petite note rectificative à la page 38, ne tient aucun compte de Fa-hian, et l'autre (plate II) est en partie inconciliable avec le texte. Je crois aussi qu'il a tort, séduit par une donnée peu nette de Hiouen-tsang, qu'il croit corriger et qu'il suit, et contrairement au témoignage si explicite de Fa-hian[1], de chercher le site propre de Kapilavastu à l'ouest plutôt qu'à l'est de Nigliva. Mais c'est dans la campagne suivante, 1897-98, que les choses paraissent se gâter tout à fait.

On savait que, dans cette campagne, M. Führer avait attaqué le site même de Kapilavastu; par des correspondances privées quelque chose des résultats avait aussi transpiré dans le petit public qui s'intéresse à ces questions; mais, sauf la nouvelle de la retraite de M. Führer, on n'avait rien appris de positif. Ce n'est qu'au dernier moment, quand ce qui précède était écrit que j'ai eu connaissance des deux rapports officiels, non mis dans le commerce, qui jettent quelque jour sur cette obscure affaire[2]. Dans le premier, M. Führer rend compte de ses fouilles en un site qu'il croit être celui du vieux temple de Çiva mentionné par Hiouen-tsang, où l'enfant prédestiné aurait reçu l'hommage de la divinité du lieu — celles-ci, nous pouvons les laisser de côté — et en un autre endroit qu'il identifie avec le champ du massacre et de la sépulture des princes Çâkyas, également décrit par Hiouen-tsang. Il y a trouvé en effet les vestiges d'innombrables petits stûpas — le pèlerin chinois parle de centaines et de milliers — groupés autour d'un monument plus grand[3]. Dans celui-ci on aurait trouvé une urne en terre cuite portant l'inscrip-

1) Et contrairement aussi à ses propres indications, celles qu'il avait d'abord fournies à Bühler, suivant lesquelles Lumbini est à l'est, à 8 milles de Kapilavastu et à 13 milles de Nigliva. Quelle que soit l'étendue du champ de ruines, la ville elle-même a dû être assez petite.

2) *Annual Progress Report of the Archaeological Survey circle, Northwestern Provinces and Oudh, for the year ending 30th June 1898.* — Le même, *for the year ending 30th June 1899.*

3) Ces monuments sont des prismes en brique, à base carrée, sans dôme. C'est la forme que le rituel brâhmanique prescrit pour la tombe. — Des fouilles commencées à environ 6 milles de là, vers le sud, ont aussi remis au jour une portion d'un pilier qui serait celui que Hiouen-tsang mentionne à côté du stûpa funéraire du Buddha Krakucchanda. Mais la saison trop avancée ayant obligé d'interrompre les travaux, on n'a pas pu vérifier l'existence de l'inscription d'Açoka que le pèlerin chinois dit avoir vue sur ce pilier.

tion : « reliques du Çâkya Mahânâma[1]. » Dans chacun des dix-sept petits stûpas qui furent ouverts, on aurait trouvé de même des urnes en bronze et en cuivre avec des inscriptions spécifiant qu'elles contenaient les cendres de *kumâras* ou princes Çâkyas, Dhammapâla, Ajjuna, Mahimsâsaka, Aggidatta[2], etc. D'aucune de ces inscriptions, M. Führer ne produit le texte exact; il n'en donne que l'équivalent anglais, ajoutant qu'elles étaient en partie gravées, en partie écrites à l'encre et presque toutes en caractères *prae-Açoka*, antérieurs à ceux d'Açoka, c'est-à-dire plus vieux que tout ce qu'on avait trouvé jusque-là. Par elles-mêmes déjà, ce sont là d'étranges nouvelles, d'autant plus irritantes qu'elles sont à l'état d'assertions sèches, sans même la promesse d'un estampage, d'une photographie ou d'un simple croquis. Mais l'étonnement redouble, quand on passe au deuxième *Report*, qui est de M. Vincent A. Smith, et où celui-ci constate que les stûpas ont bien été trouvés ainsi que plusieurs des objets mentionnés, mais que, quant aux inscriptions, il n'y a rien, ni originaux, ni copies d'aucune sorte, que personne, pas même le dessinateur attaché au service de M. Führer, n'en a jamais vu une seule. De tout cela, il ne reste plus aucune trace, autre que le rapport de M. Führer, que M. Smith — il ne s'en cache pas — tient pour une mystification. Et ce ne serait pas la seule : le stûpa funéraire du Buddha Kanakamuni, celui même que Piyadasi dit avoir restauré deux fois, et que M. Führer nous avait précédemment décrit comme « fairly well-preserved » et élevant encore à une hauteur de trente pieds sa solide masse de briques, tout près du pilier de Nigliva[3], aurait disparu de même sans laisser de traces.

Tout cela parait si étrange, qu'on ne sait vraiment pas qu'en penser. Il est impossible que Führer ne s'explique pas catégoriquement. En attendant, cette campagne du Népal, qui avait donné d'abord de si magnifiques résultats, prend les allures d'un mauvais rêve : *desinit in piscem*.

Qui sera chargé de poursuivre les fouilles? D'après certains indices, il est à prévoir que ce sera M. P. C. Mookerji, qui a remué bien inutilement beaucoup de terre près de Patna et qui, depuis, a fait une singulière campagne à la recherche de Kusinârâ, la ville des Mallas, où le Buddha

1) Ce serait le cousin du Buddha, qui ne périt pas dans la bataille, mais qui avait été la cause première de la destruction de sa race en donnant, comme étant sa fille, une esclave en mariage au roi de Çrâvasti.

2) On remarquera que ces noms, par une exception jusqu'ici unique, sont du pur pâli.

3) *Monograph* de M. Führer, p. 22 et 24.

est mort. Sur les plus légers indices, sans la moindre hésitation, il la place dans la partie septentrionale du district britannique de Champâran, à Lauriyâ, fameux par ses tumulus et son pilier couvert d'inscriptions d'Açoka[1]. Chemin faisant, toujours avec la même assurance, il retrouve à Râmpurva le lieu de naissance de Candragupta et, plus loin, le palais-forteresse que ce roi aurait fait bâtir pour son ministre, le célèbre Cânakya. Son *Preliminary Report*, daté de Bankipur, 30 avril 1897, se lit comme un mauvais roman et ne promet vraiment rien de bon pour Kapilavastu.

Depuis la retraite de M. Burgess, l'*Archaeological Survey* est malade : l'argent et les hommes paraissent lui faire également défaut ; mais ce qui lui manque surtout, c'est une direction. La mort de Bühler qui était un conseiller vigilant et écouté, a aussi été un coup funeste. Le *Survey* trouvera-t-il un appui efficace dans « l'Association internationale pour l'exploration archéologique de l'Inde » qui vient de se fonder ? L'avenir nous l'apprendra. En attendant, le fond est si riche que, rien que pour le bouddhisme, nous n'avons fait encore qu'effleurer la moisson de ces dernières années.

Le déplacement de Kapilavastu, reporté de plus de soixante milles vers le nord, a remis en question, pour la plupart des lieux saints du bouddhisme primitif, les identifications du général Cunningham. Non seulement les repérages ne portent plus, mais la confiance est ébranlée ; naturellement aussi la mode s'en est un peu mêlée. A l'orient, nous avons déjà vu M. P. C. Mookerji transporter Kusinârâ, en un tour de main, de Kasia, devenu impossible[2], à Lauriyâ qui n'est que possible, et d'où il faudra probablement le porter encore plus loin vers le nord, avec toute la série de lieux consacrés qui en dépendent. A l'ouest et au sud, M. Vincent A. Smith, chez qui, toutefois, les doutes sont plus anciens, a montré toutes les difficultés qu'il y a à laisser Çrâvastî à Set-Mahet et Kosambî à Kosam[3]. Le premier, qu'il plaçait d'abord à Chardâ, dans le district britannique de Bahraich, il propose maintenant de le chercher dans le Teraï népalais, au coude que fait la Rapti en sortant des mon-

1) Déjà le directeur de la *Mahâbodhi Society* propose d'y organiser des pèlerinages.

2) L'identification avec Kasia n'a jamais été acceptée avec confiance ; M. Vincent A. Smith l'a définitivement ruinée dans son mémoire : *The remains near Kasia in the Gorakhpur district*, Allahabad, 1896.

3) *Kauçâmbî and Çrâvastî* ; dans *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1898, p. 503, et 1900, p. 1.

tagnes[1]. Quant à Kosambi, il le reporte à plus de cinquante milles au sud-ouest de Kosam et de la Jumnâ, du côté de Bharhut, sinon à Bharhut même. Ici les précédentes identifications semblent confirmées par des documents épigraphiques mentionnant les anciens noms; M. Smith les écarte en observant que l'inscription de Çrâvasti trouvée à Set-Mahet[2], peut fort bien y avoir été apportée et que celles de Kosam qui donnent le vieux nom sont modernes[3]. C'est peut-être bien audacieux; mais il faut convenir que toute la partie critique et négative de ses deux mémoires est très forte. Quant à la partie positive, M. Smith, bien entendu, ne donne ces nouvelles identifications que comme des indications pour des recherches futures et, à ce titre, il convient de les accepter avec reconnaissance. Seules des fouilles méthodiquement conduites pourront conduire à des résultats certains. Ce serait un jeu vain de recommencer le travail de Cunningham, de convertir en milles les « relais » et les *lis* des pèlerins chinois et, avec une ouverture de compas appropriée, de pointer les vieux sites sur la carte. Quelque respect qu'on ait pour les données de Hiouen-tsang, il faut se rappeler qu'il n'a pas noté tous les crochets de sa route, que ses évaluations sont approximatives, qu'elles ne sont pas les mêmes en pays ouvert et en pays difficile, dans la montagne et dans la plaine, et que les chances d'erreur sont d'autant plus grandes qu'il s'agit de distances plus longues où les intermédiaires sûrement identifiés font défaut.

Pendant que M. Führer fouillait à Kapilavastu au Népal, à quelques lieues de là, en territoire britannique, tout près de la frontière, M. Peppé explorant un vieux stûpa situé sur son domaine, y trouvait le plus ancien exemple attesté jusqu'ici par l'épigraphie d'un dépôt de reliques du Buddha. Une inscription[4], tracée à la pointe sur le couvercle du vase en

1) C'est aussi dans ces passages que le cherche maintenant M. Führer : *Monograph of Buddha's Birth-Place*, p. 35.

2) Cette inscription a été publiée *in extenso*, par M. Bloch dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXVII (1898), p. 278.

3) Il est plus difficile de se débarrasser de la donnée recueillie par Spence Hardy (*Manual of Buddhism*, p. 250), qui place Kosambi sur la Jumnâ et dont la source est certainement ancienne.

4) L'inscription a été publiée indépendamment par Bühler, *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1898, p. 387, et par moi, *Comptes rendus* de l'Académie des Inscriptions, 11 mars et 15 avril 1898. Une notice complète de la découverte, avec des notes et additions de MM. V. A. Smith et Rhys Davids, a été publiée par l'auteur même de la trouvaille, M. William Claxton Peppé : *The Piprâhwâ Stûpa, containing relics of the Buddha* ; dans *Journ. Roy. As. Soc.*, 1898, p. 573.

stéatite qui renfermait le reliquaire, dit que « ces reliques (*çarira*) du Seigneur Buddha ont été consacrées par les Çâkyas, Sukirti et ses frères, avec leurs sœurs, leurs fils et leurs femmes ». Il y avait donc encore des Çâkyas, et le nom n'était pas devenu, comme plus tard, une qualification purement religieuse. Car il s'agit évidemment d'une œuvre laïque et, sûrement aussi, d'une œuvre privée. Rien n'autorise la supposition de M. Führer[1] que ce serait là la part des reliques du Buddha échue aux Çâkyas et consacrées par eux en un stûpa, immédiatement après l'incinération. Il est vrai que, ici encore, selon lui, nous aurions des caractères « prae-Açoka » ; en réalité ils sont exactement semblables à ceux des Édits ; c'est en conscience tout ce qu'on en peut dire[2].

Il faut donc encore cette fois faire son deuil de documents « prae-Açoka ». Sauf quelques monnaies, qui peuvent remonter au temps d'Alexandre, à la rigueur même au-delà, nous n'avons jusqu'à présent rien d'écrit qui, matériellement, puisse être dit plus vieux que les Édits. Pour ces Édits, auxquels je passe maintenant, j'ai à mentionner d'abord, comme suite au précédent Bulletin[3], l'achèvement du travail d'ensemble auquel Bühler les a soumis : ses notes et éclaircissements supplémentaires[4] ; son édition définitive des édits sur roc de Girnâr, Shâhbâzgarhi, Kâlsi et Mansehra[5] ; son édition revisée des deux édits trouvés après coup au Mysore[6] ; enfin la publication d'un fragment retrouvé du XIII[e] édit perdu de Girnâr[7]. Plus nombreux ont été les travaux de détail.

1) *Annual Progress Report*, 1898, p. 3, où il rend compte des fouilles de M. Peppé. Ces fouilles ont été continuées depuis ; d'après l'*Annual Progress Report* de 1899, p. 4, on a trouvé une porte en fer et des monnaies allant du II[e] siècle avant, au II[e] siècle après J.-C.

2) Bühler aussi tenait l'inscription pour antérieure à Açoka, mais il n'a pas eu le temps de dire pourquoi ; sûrement ce n'était pas pour des raisons paléographiques.

3) T. XXVIII, p. 242.

4) *Nachträge zur Erklärung der Açoka-Inschriften* ; dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, XLVIII (1894), p. 49.

5) *Açoka's Rock Edicts according to the Girnâr, Shâhbâzgarhi, Kâlsi and Mansehra Versions* ; dans l'*Epigraphia Indica*, II (1894), p. 447.

6) *The Siddâpura Edicts of Açoka* ; *ibidem*, III (1895), p. 134. — Cf. aussi son édition revisée des édits parallèles de Sahasrâm, Rûpnâth et Bairât, dans l'*Indian Antiquary*, XXII (1893), p. 299.

7) *The Discovery of a new fragment of Açoka's Edict XIII at Junâgaḍh* ; dans la *Wiener Zeitschrift*, VIII (1894), p. 318. Un fragment plus considérable de ce même édit vient d'être publié par M. Senart : *A new fragment of the Thirteenth Edict of Piyadasi at Girnar* ; *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1900,

M. Johansson a étudié les particularités dialectales de la version de Shâhbâzgarhi[1], d'autant plus intéressantes que plusieurs se retrouvent dans le Dhammapada des fragments Dutreuil de Rhins. Bühler lui-même a montré ce qu'il faut entendre par les *râjûkâs* ou *lajukas* des Édits[2] : « les officiers de la corde (*rajju*) », chargés de l'arpentage et de la perception de l'impôt foncier. M. K. S. Neumann a signalé des rencontres verbales entre les Édits et les textes pâlis[3]. M. Rhys Davids a montré que *sambodhi*, dans le VIIIe édit, signifie non pas « l'omniscience d'un Buddha », mais, comme souvent dans les Pitakas, « le réveil, l'illumination spirituelle[4]; » et que, sous ce rapport aussi, le langage du roi n'est pas en désaccord avec le canon. Il est revenu aussi sur l'identification des textes mentionnés par leurs titres dans l'édit de Bhabra[5]. M. Sylvain Lévi a discuté une de ces identifications, celle du *Lâghulovâda*; il a rapproché le texte pâli correspondant (*Râhulovâda*) de la version chinoise et il a rappelé fort justement que, l'identification une fois admise, il ne suit pas que la rédaction pâli ait été l'original immédiat, ni même qu'elle soit nécessairement la forme la plus ancienne de

335. — A ces éditions de textes, il faut ajouter celle des inscriptions moins anciennes relatant la consécration de reliques du Buddha à Bhattiprolu, présidence de Madras : *The Bhattiprolu inscriptions*, dans l'*Epigraphia Indica*, II (1894), p. 323; et bien qu'il s'agisse d'un arrêté administratif et que le document n'ait rien de particulièrement bouddhique) l'interprétation de la curieuse petite plaque en bronze (coulée) de l'époque Maurya précédemment publiée par MM. Smith et Hoernle : *The Sohgaurâ copper plate*, dans la *Wiener Zeitschrift*, X (1896), p. 138.

1) Karl Ferdinand Johansson : *Der Dialekt der sogenannten Shâhbâzgarhiredaktion der vierzehn Edikte des Königs Açoka* ; dans les *Actes* du Congrès de Stockholm, III, II (1893), p. 117.

2) *Açoka's Râjûkas oder Lajukas* ; dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, XLVII (1893), 466.

3) *Das Gleichniss von Rûpnâth* ; dans la *Wiener Zeitschrift*, X (1896), p. 101 ; et *Piyadasi's Edikte und das Suttapitakam*, *ibidem*, XI (1897), p. 156. — Cf. Otto Franke, *Zu Açoka's Felsen-Edicte*, dans les *Nachrichten* de Göttingen, 1895, p. 528.

4) *The Sambodhi in Açoka's Eighth Edict* ; dans *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1898, p. 619.

5) *Note on some of the Titles used in the Bhabra Edict of Açoka* ; dans *Journ. Pâli Text Soc.*, Londres, 1895, p. 93 ; et *Açoka's Bhabra Edict*, dans *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1898, p. 639. Cf. aussi Neumann, dans *Wiener Zeitschrift*, XI, 159. — Je persiste à croire que cette énumération, ainsi que celle que nous a conservée le *Divyâvadâna*, suppose une littérature religieuse beaucoup moins volumineuse que le canon pâli.

cet original. Dans le même mémoire[1], il s'est attaqué aux édits parallèles de Rûpnâth, Sahasrâm, Bairât et Siddâpura ; il s'est efforcé d'établir que la clause finale tant discutée de ces édits ne contient pas une date, qu'elle est une sorte de bordereau ou de procès-verbal de récolement spécifiant le nombre des syllabes du texte ; il est obligé pour cela de faire une violence plus ou moins légère à chacun des trois ou quatre termes de cette obscure formule, et je crains que sa démonstration ne soit trop ingénieuse pour paraître convaincante. Mieux inspiré, me semble-t-il, a été M. A. M. Boyer, qui a traité de cette même clause[2]. Il l'accepte comme exprimant une date : il s'appuie pour cela sur deux inscriptions de Ceylan fort obscures, mais qu'il interprète d'une façon plausible en les rapprochant des données de la chronique singhalaise qui, pour cette époque, mérite quelque confiance. Dans ces inscriptions ainsi interprétées, il trouve une date exprimée de la même façon abrupte et elliptique : un chiffre, sans indication qu'il s'agit d'années. Il prend donc aussi le chiffre 256 des inscriptions de Piyadasi comme exprimant des années, les années écoulées depuis le « départ du Maître », c'est-à-dire du Buddha. Seulement ce « départ », exprimé ici par des dérivés de *vi-vas*, « s'en aller, quitter sa demeure », ne serait pas la mort, pour laquelle le terme consacré est *nirvâna*, mais, comme l'avait déjà proposé M. Rhys Davids, l'abandon de la maison paternelle, la retraite religieuse, l'*abhinishkramana*. Or ces inscriptions sont de l'an 14 du sacre de Piyadasi ; ce sacre aurait donc eu lieu en l'an 244 de l'*abhinishkramana*, et, comme la chronique singhalaise, dont M. Boyer accepte l'autorité, place ce sacre 219 années après le *nirvâna*, la carrière religieuse du Buddha, depuis sa « grande sortie » jusqu'à sa mort, aurait eu une durée de (244-219) 25 années, non de 51 années, comme le veut la tradition. J'ai laissé de côté tous les arguments de détail dont M. Boyer a appuyé sa démonstration ; pourtant, d'après ce simple sommaire, on voit combien tout cela se tient, mais combien aussi tout cela est incertain. Je ne ferai que deux objections : d'une part, il ne me paraît pas tellement improbable que les bouddhistes qui, pour parler de la mort du Maître, employaient couramment des dérivés de *nir-vâ* et de *nirvri*, se soient encore servis pour cela parfois d'une troisième racine, *vi-vas* ; d'autre part, je me demande si la date de 219 après le nirvâṇa,

1) *Notes sur diverses inscriptions de Piyadasi* ; *Journ. asiatique*, mai-juin 1896, p. 460.
2) *Sur quelques inscriptions de l'Inde* ; *Journ. asiatique*, novembre-décembre 1898, p. 463.

que la chronique singhalaise assigne au sacre de Piyadasi, est assez sûre pour nous faire réduire de moitié la carrière religieuse du Buddha. Pour toute la chronologie de cette période, l'autorité de cette chronique me paraît extrêmement faible; quoi qu'on fasse, il faut toujours y tailler dans le vif, et j'avoue que si je n'étais pas aussi persuadé que le chiffre de 256 de ces inscriptions est une date et que cette date se rapporte d'une part à Piyadasi-Açoka — car ceci même a été contesté, l'épithète *devânampiya* n'étant pas jointe ici au nom de Piyadasi — et d'autre part au Buddha, soit à sa mort, soit à son abhinishkramana, j'y regarderais à plusieurs fois avant d'écarter la donnée de tous les documents du nord qui, sans exception[1], ne mettent entre le nirvâna et l'avènement d'Açoka qu'un intervalle de 100 ans.

C'est naturellement aux inscriptions d'Açoka que se rattache la question de l'origine de l'écriture dans l'Inde. Reprenant une thèse d'abord présentée par M. Weber[2] et en opposition radicale avec la solution exposée plus tard par M. Halévy[3], Bühler a essayé de prouver que, des deux écritures usitées dans ces inscriptions, la *kharoshthî* et la *brâhmî*, comme on les appelle maintenant, la première, qui est particulière au nord-ouest et s'écrit de droite à gauche, dérive d'un alphabet araméen adapté aux langues de l'Inde sous la domination perse, au cours du ve siècle avant notre ère, tandis que la deuxième, qui s'écrit de gauche à droite et qui, dès lors, était répandue dans la péninsule entière, remonte à un alphabet usité chez les Sémites du nord, Hébreux, Phéniciens, Araméens, aux IXe et VIIIe siècles, et aurait été importée de Babylone par les marchands hindous, au VIIIe siècle[4]. Aux deux mémoires de Bühler,

1) L'*Avadânaçataka*, par suite d'une méprise de Burnouf, paraissait faire exception et spécifier une intervalle de deux cents ans; M. Speyer a montré récemment qu'il n'en était rien : *Buddhas Todesjahr nach dem Avadânaçataka* : dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, LIII (1899), p. 120. M. Speyer a profité de l'occasion pour rapprocher une portion de ce centième récit de l'*Avadânaçataka* des passages parallèles du *Mahâparinibbânasutta* ; il montre qu'ici encore l'avantage ne paraît pas toujours être du côté du pâli.

2) *Ueber den semitischen Ursprung des indischen Alphabets*, dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, IX (1856); reproduit dans *Indische Skizzen* (1857), p. 243.

3) *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 1884, p. 124 ; et *Essai sur l'origine des écritures indiennes*, dans le *Journ. asiatique*, août-octobre 1885, p. 243.

4) *Indian Studies*, n° III : *On the origin of the Indian Brâhma Alphabet* ; dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, Classe de philosophie et d'histoire, CCXXXII, 1895 ; présenté à l'Académie et résumé dans l'*Anzeiger*,

M. Halévy a répondu coup pour coup par une fin de non-recevoir absolue[1]. Depuis, Bühler a de nouveau traité la question, mais sans rien ajouter d'essentiel, dans sa *Paléographie indienne*[2], et plus récemment, à la veille même de sa mort, dans une nouvelle édition de ses deux premiers mémoires[3]. J'ai eu ailleurs[4] l'occasion de dire ce que je pense du débat. Je n'y rentrerai pas ici; d'abord, parce qu'il ne touche qu'indirectement au domaine de la *Revue*; ensuite, parce qu'il me paraît être de ceux qu'il n'y a pas de profit à rouvrir, les données faisant défaut pour le trancher. Je crois cependant devoir indiquer sommairement en quoi je suis obligé de me séparer de Bühler : contre les vues de M. Halévy, on est garanti par leur intransigeance même; c'est du côté opposé que nous sommes menacés de voir s'établir un *credo*.

J'écarte d'abord les témoignages littéraires qui, selon Bühler, prouveraient l'usage courant de l'écriture au vi^e^ siècle; car à l'exception de ceux des Grecs, qui attestent cet usage à l'époque d'Alexandre, aucun de ces témoignages n'est daté. Reste la preuve paléographique. Pour la kharoshthi, il n'y a pas de difficulté : l'origine araméenne paraît évidente et, si le prototype immédiat reste à trouver, il est permis de le supposer à peu près là où Bühler l'a cherché. Pour la brâhmî, il a établi que cette écriture, quand elle apparaît sur les monuments, présente des variétés qui ne permettent pas de croire à une introduction alors récente. De plus, si elle n'est pas seulement de provenance sémitique, — sur ce point tout le monde est d'accord — si elle doit en outre être rattachée, ce qui est beaucoup plus douteux, à un alphabet sémitique connu, il faut que l'emprunt ait été très ancien, pour qu'elle ait pu subir dans l'intervalle de si profondes modifications. C'est à peu près ce qu'on se disait avant l'analyse de Bühler, et je doute qu'on en puisse dire davan-

séance du 28 novembre 1894. — *The origin of the Kharoshthi Alphabet*, dans la *Wiener Zeitschrift*, IX (1895), p. 44.

1) *Nouvelles observations sur les écritures indiennes*, dans la *Revue sémitique* de juillet 1895; et *Un dernier mot sur la kharoshthi*; *ibidem*, octobre 1895.

2) *Indische Palaeographie von circa 350 a. Chr. — circa 1300 p. Chr.* 1896, orme vol. I, fasc. II du *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*.

3) *On the origin of the Indian Brâhma Alphabet*, together with two Appendices on the Origin of the Karoshthi Alphabet and of the so-called Letter-Numerals of the Brâhmî. Strasbourg, 1898. — M. Halévy a fait une courte réponse aux critiques de Bühler dans la *Revue sémitique*, 1899, p. 279.

4) *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1895, p. 301. — M. Halévy a répondu à mes objections dans la *Revue sémitique* de 1896.

tage après. Il m'est impossible, par ma part, de reconnaître à ses dérivations la valeur d'une démonstration. Elles sont possibles sans doute : les Hindous, selon toute apparence, n'ayant écrit que tard sur des matières durables, pierre et métaux, les intermédiaires, s'ils ont existé, comme je le crois, ont disparu, et nous pouvons les imaginer à notre aise. Mais toutes ces possibilités, et dans le nombre il en est de désespérées, ne font pas une preuve. Ceux donc qui, comme moi, croient à l'usage ancien de l'écriture dans l'Inde, seront réduits, tout comme par le passé, à le faire pour des raisons générales ; paléographiquement, la démonstration n'est pas faite ; on peut même dire, après un tel effort, qu'elle paraît plus éloignée que jamais.

Je ne pourrai pas même énumérer ici les notes et mémoires qui ont porté sur la longue série des documents épigraphiques des siècles troublés qui ont suivi l'époque des Mauryas. Bühler a complété sa publication des inscriptions votives de Sânchi[1]. Il a édité pieusement, d'après les papiers de feu Bhagvânlâl Indrâjî et en les entourant d'un savant commentaire, les inscriptions gravées sur le lion qui formait le chapiteau du pilier de Mathurâ[2], et il a donné une nouvelle édition de la plaque de cuivre de Takshaçila (aujourd'hui Shâh Dheri, la ville du Taxilos des Grecs)[3]. Ces inscriptions en kharoshṭhî émanent la plupart de chefs étrangers, aux noms barbares plus ou moins hindouisés (mêlés aussi à des noms purement hindous) de Çodâsa, Rajula ou Ranjubula, Patika, Liaka, qui se qualifient de « satrape » ou de « grand satrape », et qui paraissent avoir dominé, simultanément avec d'autres dynastes étrangers, de l'Indus à Mathurâ, au Ier siècle avant notre ère, entre les derniers rois indo-grecs et les empereurs Kushanas. Ils font parfois suivre leur nom de l'ethnique Kusulaka (le Κοζουλο des légendes monétaires) et ont été probablement des Çakas. La plupart de leurs inscriptions sont bouddhiques[4]; elles relatent des fondations de monastères,

1) *Further Inscriptions from Sânchi* ; dans *Epigraphia Indica*, II (1894), p. 366. Cf. le précédent *Bulletin*, t. XXVIII, p. 243-244.

2) *Dr. Bhagvânlâl Indrâjî's Interpretation of the Mathurâ Lion Pillar Inscriptions* ; dans *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1894, p. 525. — Le mémoire même de Bhagvânlâl a été en partie publié, en partie résumé par M. Rapson ; *The Northern Kshatrapas* ; *ibidem*, p. 541.

3) *Taxila Plate of Patika*, dans *Epigraphia Indica*, IV (1896), p. 54.

4) Il y en a aussi de provenance jaina ; pour celles-ci, voir les *Further Jaina*

des donations, une consécration de reliques du Buddha (plaque de Patika). Viennent ensuite les inscriptions des Kushanas, du roi des rois Kanishka et de ses successeurs, parmi lesquelles je ne mentionnerai que celle du stûpa de Manikyâla, republiée par M. Senart[1], avec un facsimilé et en une transcription définitifs, mais dont l'interprétation laisse encore bien des difficultés. Elle est surtout remarquable par ses noms propres, qui présentent de singulières assonances iraniennes. Parmi les inscriptions bouddhiques plus récentes du nord-ouest en kharoshthî (celles de Mathurâ, pendant la même période, sont en brâhmî et presque toutes jainas), la plupart de courtes formules votives, je noterai seulement la dédicace d'un étang au culte des « serpents », provenant de Svât, l'ancien Udyâna, publiée d'abord par Bühler[2] et dans laquelle M. Senart a restitué depuis, avec beaucoup de vraisemblance, le nom grec de Θεόδωρος, sous la forme Thaüdora[3]; et les curieux monuments en une langue et en plusieurs alphabets également inconnus, que le major Deane a découverts dans le Buner, avec des fragments en prâcrit et en sanscrit, et qui ont été publiés par MM. Senart[4], Rapson[5] et Aurel Stein[6]. Ces énigmatiques documents, qui paraissent être d'une époque sensiblement plus récente, pourraient bien émaner des rois Çâhis du Kaboul et, suivant une conjecture de MM. Chavannes et Lévi, cacher un dialecte turc[7]. Avant eux déjà, probablement dès le IVe siècle, nous voyons aussi le sanscrit apparaître dans ces parages avec la brâhmî, dans trois courtes inscriptions consistant en d'élégantes versions de trois

Inscriptions from Mathurâ, éditées par Bühler dans l'*Epigraphia Indica*, II (1893), p. 199 et déjà mentionnées dans le précédent *Bulletin*, t. XXX, p. 25.

1) *Notes d'épigraphie indienne*, VI. *L'inscription de Manikyâla*, dans le *Journ. asiatique*, janvier-février 1896, p. 5.

2) *A new Kharoshthî inscription from Swât*; dans la *Wiener Zeitschrift*, X (1896), p. 57.

3) *Notes d'épigraphie indienne*, VII. *Deux epigraphes du Svât*, dans le *Journ. asiatique*, mai-juin 1899, p. 526. Ce Théodore était fils de Dati, probablement un Iranien.

4) *Notes d'épigraphie indienne*, V. *Les récentes découvertes du major Deane*; dans le *Journ. asiatique*, septembre-octobre 1894, p. 332 et novembre-décembre, p. 504.

5) *An inscription from the Malakhand Pass*; dans *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1898, p. 619.

6) *Notes on new Inscriptions discovered by major Deane*; dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXVII (1898), I.

7) *Journ. asiatique*, septembre-octobre 1895, p. 380.

stances qui se trouvent aussi dans le canon pâli, l'une dans le *Mahâparinibbânasutta* et les deux autres dans le *Dhammapada*[1].

Parmi ces inscriptions, beaucoup sont datées ; mais de quelle ère? d'une ère unique ou de plusieurs[2]? La question, loin de s'éclaircir, s'est embrouillée davantage par suite de l'apport de documents nouveaux. Pour les inscriptions en kharosh*th*î, ces dates vont maintenant de l'an 18 (date de l'inscription de Kanishka à Manikyâla) jusqu'à l'an 384[3], ce qui, avec une ère unique, ferait un intervalle de 400 ans pendant lequel ce caractère n'aurait subi aucun changement appréciable. Bien que la kharosh*th*î soit une écriture cursive très irrégulière, où les modifications ne s'accusent pas nettement, la difficulté est énorme. Jusqu'ici, quand elle était pourtant moins pressante, on y échappait en admettant au moins deux ères : l'une qu'on plaçait un peu avant le milieu du Ier siècle avant J.-C., l'autre qui aurait été établie par Kanishka en l'an 78 après J.-C. (l'ère çaka). Cela faisait un intervalle d'environ 150 ans et la difficulté était réduite de près de moitié. Mais cette solution, en apparence si commode, se heurte à son tour à de nouvelles complications. Parmi les inscriptions jaïnas de Mathurâ, il s'en trouve une d'un roi qui n'est indiqué que par ses titres ; mais ces titres sont ceux des empereurs Kushanas, les caractères sont exactement semblables à ceux des inscriptions de ces empereurs, de Kanishka, de Huvishka et de Vâsudeva, dont les dates relevées jusqu'ici vont de l'an 5 à l'an 98. Or la nouvelle inscription est datée de l'an 29[4], le chiffre seul des unités restant incertain. Ici l'écriture est la brâhmî, infiniment plus régulière que celle du nord-ouest et dont les modifications successives sont suffi-

1) Bühler, *Three Buddhist inscriptions in Sanchi* ; dans l'*Epigraphia Indica*, IV (1896), p. 133. — A signaler encore la consécration d'une paire de Buddhapadas, « de pieds du Buddha », publiée par le même, avec figure, dans l'*Anzeiger* de l'Académie de Vienne, 3 février 1898. Ces pieds ne présentent pas la convention de l'égale longueur des orteils, qui est de règle dans l'iconographie du sud, et qui n'est pas inconnue non plus dans celle du nord (on la trouve par exemple à Bharhut, pl. XVI ; mais non pas toujours : elle n'est pas observée sur la pl. XXXI) ; il n'y a pas non plus de trace de la roue (qui se trouve à Bharhut) ni des autres signes.

2) Cf. le précédent *Bulletin*, t. XXVIII, p. 247.

3) C'est ainsi que M. Senart croit devoir lire définitivement la date de l'inscription de Hashtnagar ; *Journ. asiatique*, mai-juin 1899, p. 631. Dans ce même article il en publie une autre de l'an 318.

samment appréciables. Aussi Bühler, qui a publié l'inscription[1], se refuse-t-il à admettre un intervalle de 300 ans entre le premier et le dernier de ces documents si parfaitement semblables. De deux choses l'une, pense-t-il : ou les Kushanas se sont servis dans leurs actes et, cela, dans les mêmes lieux, de deux ères différentes, l'une fondée par Kanishka, l'autre plus ancienne; ou, dans leurs autres inscriptions, le chiffre des centaines est à suppléer et les dates précédemment connues doivent en réalité se lire 205 à 298. Dans ce dernier cas, vers lequel il incline, l'ère n'aurait pas été fondée par Kanishka ; elle serait la même que celle des inscriptions du nord-ouest, qui est de la première moitié du Ier siècle avant J.-C. Quant à Kanishka, dont la première date connue serait de l'an 205, son règne devrait être reporté plus bas qu'on ne l'admettait jusqu'ici et tomberait dans la première moitié du IIe siècle après J.-C. Nous reviendrions ainsi à l'hypothèse de l'ère unique, dont on a vu plus haut les difficultés. Bien que nous n'ayons pas, que je sache, de facsimilé de l'inscription, je ne doute pas un instant de l'exactitude de la lecture et de l'appréciation de Bühler; mais peut-être son dilemme nous laisse-t-il une troisième issue. La supposition de deux ères employées simultanément par les même souverains, au même lieu, me paraît aussi peu probable qu'à lui; mais celle de la suppression des centaines ne me sourit guère plus, car il faudrait aussi transporter cet usage, qui n'est positivement attesté que beaucoup plus tard, dans les inscriptions en kharoshthi, où les exemples de l'expression des centaines abondent. Je me demanderai plutôt si cette inscription, trouvée à ce même Kankâli Tilâ qui en a déjà fourni d'autres des premiers Kushanas, ne serait pas archaïsante; si, tout en étant faite au nom et sous le règne d'un « roi des rois » postérieur, elle n'aurait pas été gravée exprès en caractères plus anciens, peut-être parce que l'image de Mahâvira dont elle relate la consécration devait faire le pendant d'autres images (l'existence en est prouvée) consacrées auparavant. En tout cas, avant d'opérer ce remue-ménage sur la foi d'un témoignage unique, il sera prudent d'attendre.

Tandis que Bühler fait ainsi descendre Kanishka de soixante à soixante-dix ans plus bas, M. Sylvain Lévi, dans un mémoire très ingénieux et savamment documenté[2], le reporte à peu près d'autant plus

1) *Epigraphic Discoveries at Mathurâ*, reproduit d'après l'*Academy* du 2 mai 1896, dans *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1896, p. 578.

2) *Notes sur les Indo-Scythes*; dans le *Journ. asiatique*, novembre-décembre 1896, p. 444, et janvier-février 1897, p. 5.

haut. Son règne tomberait dans la deuxième moitié du siècle qui a précédé et dans les premières années du siècle qui a suivi notre ère ; il aurait établi, non pas l'ère çaka de 78 après J.-C., étant lui-même un Kushana et non un Çaka [1], mais cette autre ère dans laquelle sont datées tant d'inscriptions du nord-ouest et qui, par conséquent, doit être ramenée de la première moitié à la deuxième moitié du Ier siècle avant J.-C. L'argument principal, non le seul, est une donnée chinoise, d'après laquelle Kanishka aurait fait porter en Chine des livres bouddhiques en l'an 2 après J.-C. Malheureusement les sinologues ne s'accordent pas sur l'interprétation de cette donnée et tout l'agencement des données secondaires est aussi sujet à contestation [2]. Ici donc encore la conclusion s'impose que le plus sûr est de ne rien remuer et d'attendre ; mais en même temps il faut être reconnaissant de tout effort consciencieux qui rappelle combien ces dates précises sont incertaines et, par conséquent, dangereuses. J'ajoute que, dans la première partie du mémoire, M. S. Lévi donne des détails très intéressants et la plupart inédits sur Kanishka, ses guerres, son zèle pour le bouddhisme, son conseiller spirituel Açvaghosha, son médecin Caraka, d'après des traductions chinoises de livres indiens. Un de ces livres, le *Sûtrâlankâra*, est attribué à Açvaghosha même ; mais un au moins des récits communiqués ne peut guère être d'un témoin contemporain, presque oculaire, ce témoin fût-il un Hindou et un patriarche.

M. A.-M. Boyer, qui a consacré un travail spécial à l'ère de 78 après J.-C. [3], ne remue rien ; mais il précise. Il cherche l'origine de cette ère çaka dans la région où la légende la place, où des témoignages positifs rectifient la légende et, par conséquent, la confirment, où l'ère apparaît pour la première fois sous ce nom et où elle a été le plus constamment en usage, auprès d'une dynastie qui a duré longtemps et qui paraît bien avoir été une dynastie çaka, chez les Kshatrapas ou satrapes occidentaux, qui ont dominé pendant près de trois siècles et demi sur le Gujarât, la côte du Konkan, une partie du Mâlava et du Dékhan occidental, et dont les inscriptions et les monnaies, de l'aveu général, sont datées

1) Je ne prétends pas écarter cet argument ; mais j'avoue ne pas lui reconnaître beaucoup de force : cette ère n'est appelée du nom de çaka que longtemps après, quand ce nom, comme celui de Yavana et d'autres, avait pris une acception très générale.

2) Édouard Specht, *Les Indo-Scythes et l'époque du règne de Kanischka d'après les sources chinoises* ; dans le *Journ. asiatique*, juillet-août 1897, p. 152.

3) *Nahapâna et l'ère çaka* ; dans le *Journ. asiatique*, juillet-août 1897, p. 120.

de cette ère de 78 A. D. Le fondateur de l'ère aurait été Nahapâna, le fondateur de la dynastie. Comme dans toute thèse, il y a bien un peu de parti-pris dans ce mémoire ; mais il est bien conduit et tous les aboutissants de la question y sont soigneusement étudiés. Nahapâna n'a peut-être pas fondé l'ère çaka ; mais il aurait pu la fonder, et il y a même une certaine probabilité qu'il l'a fondée en effet. C'est tout ce qu'on peut demander en pareille matière.

C'est pendant cette période que les rapports de l'Inde avec l'Occident ont été le plus actifs et le plus féconds [1]. Nous n'en aurions pas d'autres témoignages, qu'ils seraient attestés par nos inscriptions, dont plusieurs sont datées de mois macédoniens. Des fragments de la pensée indienne ont certainement été portés dans le monde occidental, d'abord sporadiquement, dès les premiers temps de l'époque alexandrine, plus abondamment plus tard, à la suite du gnosticisme et du manichéisme. Mais bien plus grande a été l'action inverse, les influences multiples exercées dans l'Inde par l'hellénisme. M. Goblet d'Alviella a tracé le tableau de ces influences dans un livre [2] que M. Foucher a déjà présenté aux lecteurs de la *Revue* [3]. Pour le bouddhisme, elles ont été surtout extérieures ; même pour le culte, elles n'ont guère porté que sur les dehors [4] ;

1) Pour des rapports plus anciens, voir M. J. Kennedy, *The early commerce of Babylon with India*; dans *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1898, p. 241, un singulier mélange de faits positifs, d'hypothèses et de fantaisies ; le côté indien de la question surtout est traité avec bien peu de critique. Je ne connais encore que par ouï-dire la communication faite par M. Furtwaengler au Congrès de Rome sur la trouvaille d'objets de style mycénien dans la vallée du Kaboul ; mais le fait se confirmerait, que je n'en serais pas étonné. On a bien trouvé un clou de girofle dans une tombe de l'époque mérovingienne. L'échange des produits se fait de proche en proche indéfiniment ; il est immémorial et doit être soigneusement distingué de l'échange des idées et des éléments de culture, qui exige le contact.

2) *Ce que l'Inde doit à la Grèce. Des influences classiques dans la civilisation de l'Inde*, Paris, 1897. — Cf. aussi : Eugène Monseur, *L'Inde et l'Occident*, dans la *Revue de l'Université de Bruxelles*, juin-juillet 1898.

3) T. XXXVIII, p. 195.

4) Je ne crois pas qu'il y ait eu transmission d'aucune sorte entre les « moulins à prières » du Tibet et les diverses espèces de roues sacrées de l'antiquité et de notre moyen-âge, dont quelques spécimens subsistent encore dans nos campagnes, en Bretagne par exemple. La formule du *dharmacakrapravartana*, de « la mise en branle de la roue de la loi » est organique dans l'Inde, et il en est de même des éléments symboliques, solaires et autres, qu'on y a associés et qui sont universels. Ce n'est que pour les symboles à l'état figuré, pour leur icono-

mais là elles ont été intenses et dominantes. Directement ou indirectement, c'est d'elles que relève toute son iconographie ancienne ; un assez grand nombre de nos inscriptions ne sont autre chose que des épigraphes de statues et de bas-reliefs où le reflet de l'art grec ne disparaît jamais entièrement.

Je n'ai pas à revenir ici sur l'excellent manuel de cet art bouddhique qu'on doit à M. Grünwedel[1]. M. Foucher en a fait suffisamment ressortir les mérites[2], dans un article que les lecteurs de la *Revue* n'ont sûrement pas oublié[3]. Tout en rendant justice au travail de son devancier, il l'a complété sur plusieurs points : il a montré notamment que l'iconographie des Bodhisattvas est de bonne heure beaucoup plus arrêtée et plus précise que ne l'admet M. Grünwedel et que la sculpture à moitié grecque du Gandhâra s'inspire déjà du bouddhisme mahâyâniste. Il faut espérer que M. Foucher complétera bientôt cette belle étude par un travail d'ensemble sur l'art grèco-bouddhique, qu'il est allé étudier

graphie, que la question d'emprunt peut être utilement posée. Cette distinction, ainsi que bien d'autres, n'a pas été suffisamment faite dans l'ouvrage érudit mais faiblement critique de M. William Simpson : *The Buddhist Praying-wheel*, 1896 (cf. une note additionnelle du même dans le *Journ. Roy. As. Soc. Londres*, 1898, p. 873), dont M. Goblet d'Alviella a rendu compte ici même, t. XXXV, p. 117. M. Goblet d'Alviella, dont on n'a pas oublié les précédents travaux sur ces questions, a encore traité de celle-ci dans : *Moulins à prière, roues magiques et circumambulations*, dans la *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1897 et : *Un curieux problème de transmission symbolique. Les roues liturgiques de l'ancienne Égypte*, dans le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, novembre 1898.

1) *Buddhistische Kunst in Indien*. Berlin, 1893. Cf. l'article que ce livre a inspiré à M. Oldenberg et qui est reproduit dans : *Aus Indien und Iran*, Berlin, 1899, p. 105.

2) Sur plusieurs points, je suis obligé de faire des réserves : je ne vois pas bien ce que M. Grünwedel peut entendre par « style perso-indien » à propos de sculptures. L'influence indirecte de la sculpture grecque me paraît s'être étendue bien plus loin que ne l'admet M. Grünwedel. Son identification du personnage porteur d'une sorte de foudre avec Mâra est certainement manquée. M. Burgess a montré qu'elle était contredite par plusieurs monuments ; il aurait pu ajouter que l'idée de représenter Mâra mêlé aux disciples, au milieu d'une foule, n'a rien de bouddhique : Mâra n'apparaît que dans la solitude et il suffit qu'il se sache reconnu, pour qu'il disparaisse. C'est un trait essentiel de la psychologie du personnage que M. Grünwedel a complètement méconnu. Enfin l'illustration, qui était ici d'une importance capitale, est exceptionnellement mauvaise, même pour un livre à bon marché.

3) *L'art bouddhique dans l'Inde d'après un livre récent*, t. XXX (1894), p. 319.

sur les lieux et dont il a rapporté d'intéressants spécimens pour notre petite collection indienne du Louvre[1]. En attendant, M. James Burgess nous a donné de substantielles notices sur les produits de cet art[2], qui prenaient autrefois le chemin du *British Museum*, mais qui maintenant enrichissent, de plus en plus nombreux, les Musées de Calcutta et de Lahore. M. William Simpson s'est plus spécialement occupé de l'architecture de cette région du nord-ouest[3] ; il a essayé d'en distinguer les divers éléments, indigènes, grecs et gréco-romains, ces derniers venus surtout par la voie de Palmyre ; M. J. C. Kipling y ajoute du byzantin. C'est de ce dernier côté, en passant par la Perse des Sassanides, qu'il faut certainement chercher les affinités lointaines des fresques d'Ajantâ. Du monumental ouvrage que leur a consacré M. John Griffiths[4], je ne connais que les spécimens qu'en a publiés le *Journal of Indian Art*[5].

Venu de l'ouest, cet art repassa ensuite les montagnes et, avec la culture indo-bouddhique, pénétra dans l'Asie centrale, étendant ses influences lointaines à la Chine et au Japon[6]. De véritables dépôts de ses produits se sont révélés depuis une dizaine d'années dans le Turkestan oriental, sur la lisière de ce terrible désert de Takla Makan[7] dont l'explorateur suédois, le Dr Sven Hedin, a décrit les dangers après avoir

1) De ce voyage, nous n'avons encore que des notes et des relations sommaires, mais pleines de promesses : *Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions*, 1896, p. 21 ; 1897, p. 38, 105, 21 ; 1898, p. 257. — *Notes sur l'itinéraire de Hiuen-tsang au Gandhâra*, dans les *Actes* du Congrès de Paris, I, p. 93. — *Sur la frontière indo-afghane* ; dans le *Tour du Monde*, 7, 14, 21 octobre et 18, 25 novembre 1899. — *Rapport sur une mission d'études archéologiques et religieuses dans l'Inde (novembre 1895-octobre 1897)* ; dans les *Nouvelles Archives des missions scientifiques et littéraires*, t. IX (1899), p. 521.

2) *The Gandhara sculptures*, dans *The Journal of Indian Art*, vol. VIII, avril et juillet 1898, janvier 1900. — Sur cet art du Gandhâra, cf. encore Th. Bloch : *Buddha worshipped by Indra, a favourite subject of Ancient Indian Art* ; dans les *Proceedings* de la Société asiatique du Bengale, juillet 1898, p. 183.

3) *The Classical influence in the Architecture of the Indus Region and Afghanistan*, avec les observations de M. J. C. Kipling ; dans *The Journal of the Roy. Institut of British Architects*, 21 décembre 1893, 4 et 18 janvier 1894.

4) *The Paintings in the Buddhist Cave-Temples of Ajantâ*, 2 vol. Imp. fol. with 159 Plates partially coloured, 1896-98.

5) Vol. VIII, janvier 1898.

6) Fr. Hirth, *Ueber fremde Einflüsse in der chinesischen Kunst*, 1896. Cf. l'article de M. Chavannes, dans le *Journ. asiatique*, novembre-décembre 1896, p. 529.

7) Le nom même, d'après les informations données à M. Hoernlé, viendrait de l'étendue et du nombre des « champs de poteries » qui s'y rencontrent.

failli y périr[1]. Les centres de provenance sont Kuchar, au nord du désert, d'où étaient déjà venus le *Bower manuscript* et les *Weber manuscripts*[2], et, au sud, la région de Khotan, d'où a été apporté le *Dhammapada* en écriture kharoshthî[3]; mais beaucoup d'objets proviennent en réalité de l'intérieur du désert, moins étendu jadis qu'à présent, et il est à peu près certain qu'une riche moisson est encore ensevelie sous ces sables arides, qui constituent un excellent milieu préservateur et où M. Sven Hedin a trouvé de véritables villes mortes. A l'exception des objets recueillis et publiés par le voyageur suédois d'une part, et d'autre part par M. Grenard[4], les trouvailles sont allées, les unes à Saint-Pétersbourg, par l'entremise de M. Petrovsky, les autres à Calcutta[5]. Toutes ces collections ont entre elles les plus grandes ressemblances. On a déjà vu, plus haut, p. 168, le parti que M. d'Oldenburg a tiré des manuscrits de celle de Saint-Pétersbourg. Les poteries, terres cuites, bronzes, intailles, cachets, amulettes ont été l'objet de notices de la part de M. Petrovsky lui-même[6] et de M. Kizeritzky[7], le savant conservateur des antiquités de l'Ermitage. M. d'Oldenburg a aussi

1) De sa relation, *Through Asia*, je ne connais que la version abrégée : *A travers l'Asie centrale*, qui a été publiée dans le *Tour du Monde*, 22 et 29 octobre ; 5, 12, 19, 26 novembre et 3, 10 décembre 1898.

2) Cf. le précédent *Bulletin*, t. XXVIII, p. 252-253. La superbe publication des fragments composant le *Bower manuscript*, par M. Hoernle, est maintenant achevée, en 7 parties, Calcutta, 1893-1897 ; il ne reste plus à faire que l'Introduction et l'Index. Des *Weber manuscripts*, M. Hoernle se propose, s'il trouve un nombre suffisant de souscripteurs, de publier une édition photographique du principal fragment en une langue inconnue (*Part IX* du rapport de 1893).

3) Voir plus haut, p. 170.

4) J.-L. *Dutreuil de Rhins*, *Mission scientifique dans la Haute-Asie*, 1890-1895. 3 volumes avec atlas, Paris, 1897-1898. L'ouvrage a été publié par le membre survivant de la mission, M. F. Grenard ; les volumes II et III sont entièrement de lui. Les trouvailles archéologiques sont décrites vol. III, p. 125 et s. Elles comprennent, entre autres, une belle intaille de travail grec représentant Apollon citharède, des monnaies indo-scythes, d'autres à légendes en prâcrit (kharoshthî) et en chinois, et une curieuse croix en fer émaillé, avec des sigles grecs et des caractères chinois. Sur ce dernier objet, voir aussi M. Devéria, dans le *Journ. asiatique*, novembre-décembre 1896, p. 436.

5) Quelques doublets de ces dernières, entre autres de *block-prints*, sont arrivés à Paris.

6) « Notes sur des antiquités de Kashgar », dans les *Zapiski* de la Société impériale russe d'archéologie, t. IX, 1895 (en russe). M. Th. Volkov a bien voulu résumer pour moi ce mémoire ainsi que le suivant.

7) « Antiquités de Khotan de la collection Petrovsky » ; *ibidem* (en russe).

publié quelques bronzes dans ses « Notes sur l'art bouddhique », dont il a été question plus haut, p. 169 [1].

Nous sommes plus exactement informés du contenu et des accroissements successifs de la collection de Calcutta, grâce à M. Hoernle qui, depuis l'addition des *Weber manuscripts* [2], a continué à en tenir l'inventaire à jour, dans les *Proceedings* et dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale [3]. De son rapport officiel sur l'ensemble, la première partie seule est publiée [4]; mais la collection entière est décrite plus sommairement dans une notice qu'il a présentée au Congrès de Rome [5]. Prise en masse, la collection, qui est destinée en majeure partie au *British Museum*, va du Ier siècle environ de notre ère jusqu'à une époque assez basse, vers le XIe ou XIIe siècle, ce qui n'a rien d'étonnant dans une région où le bouddhisme, adossé au Thibet et demeuré plus ou moins en contact avec la Chine, a résisté longtemps à l'Islam. La série des monnaies, qui est particulièrement riche, rappelle beaucoup celle qu'a publiée M. Grenard. Comme celle-ci, elle commence avec quelques pièces des Indo-Scythes et se continue ensuite par des monnaies indigènes bilingues très nombreuses, à légendes en kharoshthî (prâcrites) [6] et en chinois qui paraissent être du IIe siècle, tandis que le mu-

M. Kizeritsky estime que, parmi les fragments en terre cuite de style grec plus ou moins pur, plusieurs sont antérieurs à notre ère. Quelques-uns se rapprochent de types assyriens, d'autres, plus informes, rappellent des produits chypriotes; mais toutes les barbaries se ressemblent.

1) « Notice sur les bronzes de Khotan ». Cette seconde partie du mémoire cité de M. d'Oldenburg n'a pas été traduite dans le *Journal* de la Société orientale américaine. J'en dois également le résumé à M. Th. Volkov.

2) Cf. le précédent *Bulletin*, t. XXVIII, p. 253.

3) *Proceedings* de mai 1895, p. 84. — *Three further Collections of ancient Manuscripts from Central Asia*, with 24 Plates; dans le *Journal*, LXVI, 1897, p. 213. Le tirage à part a été présenté au Congrès de Paris. — *Proceedings* de février 1898, p. 68. — *A Note on some Block-prints from Khotan*, with two facsimile plates, *ibidem*, avril 1898, p. 124.

4) *A Report on the British Collection of Antiquities from Central Asia*, with nineteen facsimile plates, a map and twelve woodcuts, Part. I, 1899. Publié comme *Extra-number* du *Journal* asiatique du Bengale, 1899.

5) *A Note on the British Collections of Central Asian Antiquities*. Oxford, 1899. Cette notice a été reproduite depuis dans l'*Indian Antiquary*, mars et avril 1900, avec une note additionnelle sur de nouveaux envois. Ceux-ci comprennent entre autres des pièces persanes du XIe siècle, mentionnant la secte iranienne des Sipâsî, dont l'énigmatique *Desâtir* est le livre sacré.

6) Cette kharoshthî, dont le déchiffrement est en partie incertain, diffère

nayage indo-grec et gréco-bactrien n'est presque pas représenté; à l'exception de deux, toutes les pièces de cette provenance que renferme la collection ont été trouvées sur le versant occidental du Pamir. M. Hoernle voit dans ses faits une indication pour la date approximative de l'établissement du bouddhisme dans ces parages, ainsi qu'une confirmation de la tradition qui met cet établissement en rapport avec une véritable immigration hindoue. Viennent ensuite des monnaies purement chinoises, sassanides, musulmanes des diverses dynasties qui se sont succédé dans les contrées voisines; l'Inde du moyen-âge n'est que faiblement représentée; l'empire byzantin ne l'est que par une seule pièce, une monnaie d'or qui paraît être de la fin du VIII[e] siècle. Les autres antiquités sont de même sorte que celles des collections Dutreuil de Rhins et Petrovsky; comme dans celles-ci, l'élément gréco-bouddhique est largement représenté et, dans beaucoup de pièces, il y a une intention prononcée de satire et de caricature. Les manuscrits, qui n'ont pas encore été étudiés en détail, comprennent les mêmes variétés d'écriture que les *Weber manuscripts*; mais il y a en outre des fragments chinois et plusieurs sortes de caractères inconnus, les uns se rapprochant de l'ouigour, d'autres rappelant des formes de l'onciale grecque, mais ne se prêtant jusqu'ici à aucun déchiffrement. Une des parties les plus curieuses de la collection est un lot de *block-prints*, de xylographes imprimés au moyen de planches de bois gravées, en caractères absolument inconnus. Ils consistent en cahiers de formats et de formes divers et parfois bizarres, dont les feuilles sont réunies au moyen d'anneaux, plus souvent de rivets en bronze et dont le texte est formé par une seule formule avec deux ou trois variantes au plus, répétée des centaines de fois. Ils n'étaient sûrement pas destinés à être lus; car les rivets, qui en constituent la reliure, empêchent parfois de les ouvrir assez pour en découvrir tout le texte et permettent seulement de les feuilleter. M. Hoernle y voit des instruments de ces dévotions toutes mécaniques auxquelles servent encore de nos jours les moulins et les étendards à prière[1].

sensiblement de celle de l'Inde. M. Hoernle y voit, ainsi que dans celle de ses monnaies bactriennes, une formation parallèle, non une dérivation du type indien. En tout cas, il y a là un indice que le manuscrit du *Dhammapada*, bien que trouvé à Khotan, a été écrit dans l'Inde.

1) Un nouvel envoi contenant un de ces *block-prints* sensiblement différent des autres vient d'être l'objet d'une nouvelle notice de M. Hoernle : *On an Ancient Block-print from Khotan*; dans *Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1900, p. 321.

C'est par ces régions que, à partir du ve siècle, les pèlerins chinois qui suivaient la route de terre se sont frayé leur chemin vers l'Inde ; c'est là aussi qu'ils prenaient contact avec les usages hindous. La reconstitution de leurs itinéraires est une des principales tâches de l'archéologie du bouddhisme ancien et parfois du bouddhisme primitif. Près de Khotan même, M. Grenard croit pouvoir identifier la place où a été trouvé le manuscrit Dutreuil de Rhins avec le monastère du Goçringa de Hiouen-tsang et, du même coup, déterminer le site de l'ancien Khotan à environ huit kilomètres à l'ouest de la ville actuelle[1]. Au sud des montagnes, M. Foucher a suivi pas à pas les traces du pèlerin dans le Gandhâra et dans une partie de l'Udyâna (Peshavar et Svât), confirmant d'anciennes identifications et en proposant de nouvelles[2]. M. Aurel Stein en a fait autant pour une autre partie de l'Udyâna (Bunêr), où l'Aornos d'Alexandre attend encore son premier explorateur[3]. C'est tout un chapitre d'archéologie bouddhique et en même temps d'histoire indienne que nous ont donné MM. Sylvain Lévi et Ed. Chavannes dans leur traduction de l'itinéraire d'Ou-k'ong accompagnée d'un savant commentaire[4].

Nous retrouverons plus tard un autre de ces pèlerins, I-tsing, dont les mémoires intéressent plutôt l'histoire des doctrines et de la littérature que l'archéologie proprement dite ; mais je dois du moins rappeler ici

1) *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 1898, p. 229, et *Mission Dutreuil de Rhins*, t. III, p. 127, 142.

2) Pour le détail des publications, voir plus haut, p. 193, note 1.

3) *Detailed Report of an Archaeological Tour with the Buner field force*. Lahor, Punjab Government Press, 1898. Une notice préliminaire de ce rapport se trouve dans les *Proceedings* de la Société asiatique du Bengale, mars 1898. Le rapport lui-même a été reproduit dans l'*Indian Antiquary*, janvier-mars 1899. — Cf. aussi *Note on Udyâna and Gandhâra*, by H. A. Deane ; dans *Jour. Roy. As. Soc.*, Londres, 1896, p. 655.

4) *Voyages des pèlerins bouddhistes. L'itinéraire d'Ou-k'ong* (751-790) *traduit et annoté* ; dans le *Jour. asiatique*, septembre-octobre 1895, p. 341. — Il faut y joindre les rectifications de M. Aurel Stein : *Notes on Ou-k'ong's Account of Kaçmir*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, VII, 1896. Depuis sa magistrale édition du texte de la *Râjataranginî* (1892) et comme prémices de la traduction qui est sur le point de paraître, M. A. Stein a publié une série de notes sur l'ancienne topographie et histoire du Kashmir ; je ne mentionnerai que : *Notes on the ancient Pîr Pantsâl Route*, dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXIV, 1895, p. 376. — *The Castle of Lohara*, dans l'*Indian Antiquary*, XXVI (1897), p. 225. — *Notes on Maps of ancient Kaçmîr and Çrinagar*, dans Actes du Congrès de Paris, 1, p. 75. — *Notes on the Monetary System of ancient Kaçmîr*, dans le *Numismatic Chronicle*, XIX (1899), p. 125.

les inscriptions chinoises de Bodh-Gayâ publiées et traduites dans cette *Revue* par M. Chavannes[1].

A ce même sanctuaire de Bodh-Gayâ, où la tradition place la scène de l'illumination parfaite de Çâkyamuni, M. G. A. Grierson, à la suite d'un nouvel examen, a rectifié et complété la description faite jadis par le général Cunningham du « promenoir du Buddha »[2]. Moins vénérable que ce promenoir, qui date peut-être d'Açoka, mais anciennes tout de même et très intéressantes sont des trouvailles faites par MM. Vincent A. Smith et William Hoey : dans les North-Western Provinces, trois statuettes en bronze du Buddha[3], dont la plus récente n'est pas postérieure à l'époque des Guptas et dont les deux autres remontent probablement plus haut ; dans le district de Gorackpur et non moins anciennes, des briques portant gravés sur leur deux faces non de simples formules, mais des textes bouddhiques d'une certaine étendue[4]. L'un de ces textes, le seul publié, est un sûtra ou discours du Buddha, en pur sanscrit, donnant la double énumération, dans un sens et puis dans l'autre, des douze *nidânas* ou conditions successives de l'existence. C'est jusqu'ici le seul exemple dans l'Inde de documents de ce genre, rappelant les tablettes qui composaient les bibliothèques de Babylone et de Ninive.

M. Finot a déjà présenté aux lecteurs de la *Revue*[5] le travail de M. Foucher sur les peintures de la collection Hodgson[6]. Les peintures sont relativement modernes ; mais on ne saurait douter qu'en partie du moins elles reproduisent des thèmes traditionnels, dont quelques-uns

1) T. XXXIV, p. 1 et XXXV, p. 83. Pour les accusations portées à tort contre M. Chavannes à propos de cette publication, cf. *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 1898, p. 113 et *Journ. des savants*, 1898, p. 436.

2) *Proceedings* de la Société asiatique du Bengale, avril 1896, p. 52.

3) *Ancient Buddhist statuettes and a Candella coper-plate from the Bânda District*, dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXIII, 1895, p. 155.

4) *Buddhist Sûtras inscribed on bricks found at Gopalpur in the Gorakhpur District*; dans les *Proceedings* de la Société asiatique du Bengale, juillet 1896, p. 99.

5) T. XXXVIII (1898), p. 241.

6) *Catalogue des peintures népalaises et tibétaines de la collection B. H. Hodgson à la Bibliothèque de l'Institut de France*; extrait des *Mémoires* (savants étrangers) de l'Académie des inscriptions, t. XI, 1re partie, 1897. — Il est regrettable qu'en dressant cet utile catalogue, M. Foucher, ainsi que le lui a rappelé M. Burgess (*Journ. Roy. As. Soc.*, Londres, 1898, p. 921), ait oublié de mentionner la description que M. Barthélemy Saint-Hilaire, plus de trente années auparavant, avait donnée de ces peintures dans le *Journal des savants* de février et mars 1863.

remontent fort loin. A plus forte raison cette observation s'applique-t-elle à l'étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde, que M. Foucher publie en ce moment même et dont il a bien voulu me communiquer les bonnes feuilles[1]. Bien que les deux manuscrits népalais, qui en constituent le principal document, ne datent peut-être que du XI[e] siècle[2], les miniatures de ces manuscrits reproduisent évidemment des données plus anciennes[3]. Elles sont au nombre de 122 et représentent en majeure partie les Buddhas, Bodhisattvas, Târâ, Prajnâpâramitâ de sanctuaires fameux, dont plusieurs sont connus par ailleurs, mais dont un plus grand nombre est inconnu. La façon dont ces images se correspondent d'un manuscrit à l'autre, leur conformité parfois très particulière à des types conservés par la sculpture, la fidélité relative surtout avec laquelle elles représentent certains monuments déterminés et encore existants, comme ceux de Râdhya par exemple, montrent qu'il y avait là non seulement des schémas traditionnels, mais des données positives et un certain souci d'exactitude pour les reproduire. En d'autres termes, nous avons là, en partie du moins, de véritables documents archéologiques, non pas sans doute comme on les veut maintenant chez nous, où il n'y a plus que les autotypiques qui comptent, mais guère plus fantaisistes, après tout, que ce qu'on acceptait parfois comme tel, il y a moins de cent ans.

Nous voici arrivés à la fin de cette longue revue des travaux qui ont porté sur l'archéologie bouddhique ; à la date, quelle qu'elle soit au juste, où furent écrits les manuscrits de M. Foucher, la période vraiment féconde du bouddhisme était passée et ses jours étaient comptés dans l'Inde. Il nous reste maintenant à revenir sur nos pas et à examiner ce qui a été fait pour sa littérature. Mais avant de quitter cette branche de

1) *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde d'après des documents nouveaux*; ouvrage accompagné de dix planches et de trente illustrations, d'après les photographies de l'auteur. Paris, 1900, forme le vol. XIII de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences religieuses.*

2) Il se pourrait à la rigueur que ces dates fussent à reporter au VIII[e] siècle, car elles semblent bien s'accorder avec les vues émises par M. Sylvain Lévi sur l'ancienne chronologie du Népal (*Journ. asiatique*, juillet-août 1894, p. 55 et s.). — Sur le voyage de M. Lévi dans l'Inde, au Népal et au Japon, qui a été très fructueux, nous n'avons encore que des relations fragmentaires (*Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 1898, p. 149 et 174) et un rapport général sommaire présenté à l'Académie (*ibidem*, 1899, p. 71).

3) M. Foucher avait déjà attiré l'attention sur ces deux manuscrits (l'un de Cambridge et l'autre de Calcutta) et sur les miniatures dans le *Journ. asiatique*, mai-juin 1895, p. 523 et mars-avril 1896, p. 347.

recherches, je rappellerai encore un mémoire déjà un peu ancien dans lequel M. Burgess a eu la bonne pensée d'en retracer l'histoire[1]. Il a surtout tenu à en éclairer les commencements et, par là, son travail déjà maintenant utile, le deviendra de plus en plus avec le temps. Car, bien que ces études d'archéologie soient plus jeunes que les études indiennes qui, elles-mêmes, ne sont pas fort vieilles, les choses ont marché si vite que l'histoire de leur début est à son tour et dès maintenant devenue une sorte d'archéologie.

A. Barth.

(*A suivre.*)

1) *Archæological Research in India*; dans les *Actes* du Congrès de Stockholm. Section aryenne, p. 3 (1889-1893).

UN ESSAI

DE

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE RELIGIEUSE

(*Suite*[1]).

Introduction à la science de la Religion (*Inleiding tot de Godsdienstwetenschap*), par C. P. Tiele, professeur d'Histoire et de Philosophie de la Religion à l'Université de Leyde. — *Gifford-Lectures*, faites à l'Université d'Édinbourg. — 2e série, nov.-déc. 1898. — Édition hollandaise, In-8°, VIII et 247 p. Amsterdam, van Kampen en Zoon, 1899.

6e Conférence. — *Culte, prières et offrandes.*

Dans le sentiment de son affinité avec la ou les puissances surhumaines et de son entière dépendance vis-à-vis d'elles, l'homme religieux cherche à se mettre en communion avec elles et, s'il pense que cette communion a été rompue par sa faute, à la rétablir. De là tous ces actes religieux que l'on réunit ordinairement sous le nom de culte. Nous reviendrons plus tard sur la direction que la disposition religieuse imprime à la vie toute entière de l'homme. En ce moment nous ne voulons parler que des actes qui sont en rapport immédiat avec la vie religieuse et que souvent on regarde comme l'essentiel et le principal de la religion.

C'est une erreur. Le culte n'est pas la chose essentielle en religion. Il peut y avoir des hommes qui pour telle ou telle raison s'abstiennent du culte en commun, qui sont pourtant et profondément religieux, au point que toute leur vie est dirigée par des principes religieux, peut-être même à un plus haut degré que ceux qui ne manquent pas une seule réunion cultuelle. Il n'en reste pas moins qu'une disposition religieuse dont le cœur est plein engendre le besoin de l'exprimer en paroles et en actes, qu'on cherche à se rapprocher de ce qu'on aime, que l'adorateur fer-

1) Voir la *Revue d'Histoire des Religions*, 1899, t. XL, p. 374-413.

vent désire posséder l'être qu'il adore et se donner à lui sans partage. Le culte n'est pas à lui seul une preuve de religion réelle. Il peut être affecté, hypocrite. Mais on peut dire en règle générale que l'absence de tout culte est la preuve que le besoin de religion sommeille et que la religion est malade quand elle n'inspire aucun désir d'adoration. De là, pour celui qui cherche à dégager l'essence de la religion, l'obligation d'étudier les actes qui en sont le reflet immédiat.

Il faut les passer tous en revue. Trop souvent on bâtit toute une théorie sur une seule catégorie de faits de ce genre. Trop souvent on ne considère que les actes religieux collectifs comme s'ils étaient les seuls de leur espèce. On oublie alors qu'il y eut des cultes avant qu'une collectivité fût réellement constituée et que les actes religieux du père de famille au milieu des siens ou du solitaire doivent aussi entrer en ligne de compte.

Il y a une grande vérité dans ce que W. Robertson Smith a dit quand il a avancé, avec force arguments à l'appui, que le type de religion fondée sur la parenté tribale, où la divinité et ses adorateurs forment une communauté réunie par le lien du sang, est, du moins chez les Sémites, la forme primitive de religion. L'individu n'avait de religion que parce qu'il était membre de la tribu. Assurément le sentiment de la parenté avec la divinité a été l'un des facteurs les plus puissants dans l'évolution religieuse. On s'explique mieux que de tout autre manière la coutume de ces repas de sacrifice célébrés en commun qui tiennent une grande place dans le passé de la religion et en particulier dans la race dont W. Robertson Smith s'est très spécialement occupé. Mais ce n'est pas une raison pour appliquer cette théorie à toutes les autres formes cultuelles. Celles-ci ont aussi leur droit à l'existence et sont aussi autant d'efforts pour donner satisfaction aux besoins du sentiment religieux. Sans avoir ni le temps ni l'érudition très spéciale, vraiment hors ligne, du savant historien des religions sémitiques, qui serait nécessaire pour opposer une démonstration suivie et détaillée à son remarquable ouvrage[1], contentons-nous de résumer et de classer les caractères principaux des cultes dont nous avons connaissance.

D'éminents penseurs ont remarqué, et jusqu'à un certain point avec raison, que tout culte présente une double face. L'homme vient à son Dieu et son Dieu vient à l'homme. L'adorateur invoque les puissances

1) *Lectures on the Religion of the Semites.* Revised edition. London, A. et C. Black, 1894.

surnaturelles et elles lui répondent. Dans le récit du combat du prophète Élie sur le Carmel avec les prêtres de Baal, la preuve de la légitimité du culte de Jahvé en Israël consiste en ceci que malgré les lamentations de ces prêtres et les tourments qu'ils s'infligent ils n'obtiennent « ni voix, ni réponse »[1]. Au contraire à peine Élie a-t-il invoqué le Saint d'Israël que celui-ci lui répond en envoyant le feu du ciel. Actif quand il prie et sacrifie, l'adorateur est passif quand il entend la parole divine et ces deux éléments de l'idée cultuelle sont étroitement unis lorsque, dans les repas de sacrifice, aux grandes fêtes, la Divinité vient y prendre part et habiter parmi les siens[2]. En un mot, si le culte doit être quelque chose de plus qu'une représentation creuse, il faut que l'adorateur non seulement ait satisfait le besoin qu'il éprouvait d'épancher son cœur, mais encore qu'il emporte la conviction qu'il n'a pas cherché son Dieu en vain, que ses prières ont été entendues, ses offrandes agréées, lors même qu'il n'a pas perçu de voix répondant à la sienne. Toutefois il ne faut pas comprendre cette dualité d'une manière trop littérale et mécanique. L'action divine et l'action humaine sont simultanées, inséparables, et il y a une profonde vérité religieuse dans la réponse adressée par le mystique persan Dsjâl-ud-dîn Rûmi à un croyant qui se plaignait que son appel à Allah n'avait pas été entendu et que Satan lui avait soufflé que tout cela ne servait à rien. « Pourquoi, lui dit-il, as-tu cessé d'invoquer Dieu? — Parce que la réponse : Me voici! n'est pas venue, et j'ai craint d'être repoussé. » Sur quoi le prophète lui dit : « Dieu m'a donné cet ordre : Va vers lui et dis-lui : Ne t'ai-je pas encouragé à me servir?... Ton invocation, c'était mon : Me voici! Ton chagrin, ton désir, ton ardeur, c'était mon message[3]. »

L'élément le plus général, le plus constant du culte, c'est la prière. Il peut y avoir des cultes sans cérémonies sacrificielles, sans actes visibles, il n'y en a pas d'imaginables sans prière. Dans les religions inférieures on parle à la Divinité comme on parle aux esprits des morts ou bien aux vivants puissants dont on a quelque chose à espérer ou à craindre. On connaît la jolie légende que le prince de Wied recueillit chez les Mandans de l'Amérique du Nord[4]. « Le premier homme (qui est en même

1) I Rois, XVIII, 26, 29.
2) Comp. à ce point de vue, *Apoc.*, III, 20.
3) Ce dire du pieux Persan, qui paraîtra peut-être un peu énigmatique, s'éclaircit quand on le met en rapport avec cette remarquable parole de Pascal : « Tu ne me chercherais pas ainsi, si tu ne m'avais déjà trouvé. » — A. R.
4) Waitz, *Anthropologie der Naturvœlker*, III, 206.

temps soleil et père de toute la race humaine) leur avait promis de les assister et là-dessus était parti au loin dans l'ouest. Quand des ennemis vinrent les attaquer, un Mandan proposa d'envoyer un oiseau pour réclamer le secours promis. Mais les oiseaux ne pouvaient voler si loin. Un autre pensa qu'un regard parviendrait bien jusqu'à lui, mais les collines de la prairie s'y opposaient. Alors un troisième dit que la pensée était le moyen le plus sûr de le rejoindre. Il se coucha sur le sol enveloppé de sa peau de bison et proféra ces paroles : Je pense. — J'ai pensé. — Je suis de retour. Quand il se releva, il était tout en sueur. Le secours ne se fit pas attendre. » Cela suppose, ce qui d'ailleurs n'est nullement étranger à ces peuples enfants, que l'on peut ainsi se faire entendre d'un être qu'on ne voit pas, qu'on s'imagine très loin, parce que cet être est surhumain et n'est pas soumis aux limitations de la vie humaine.

Une théorie connue veut que la prière à l'origine n'ait été qu'un acte magique destiné à conjurer la Divinité, par conséquent à la subordonner à la volonté de l'homme. Cette thèse rentre dans la question plus générale de savoir si la magie, l'enchantement, la conjuration sont quelque chose d'originel dans le culte ou quelque chose d'ajouté, un phénomène morbide qui est apparu plus tard. Faut-il adhérer au mot célèbre de Stace, *Primus in orbe timor fecit deos*? Mes recherches personnelles et de longues réflexions m'ont convaincu qu'il exprimait une erreur et je dirais plutôt avec Robertson Smith : « Dès les premiers temps la religion est distincte de la magie et de la conjuration. Elle s'adresse à des êtres parents et amis des adorateurs, qui peuvent sans doute se courroucer pour un temps contre leur peuple, mais avec qui la réconciliation est toujours possible... Ce n'est pas une crainte vague d'une puissance inconnue, c'est une affection respectueuse pour des dieux connus, rattachés à leurs adorateurs par un lien étroit de parenté, qui a présidé aux débuts de la religion prise au vrai sens du mot. » Le culte, sous sa forme la plus simple, contient toujours un élément de vénération. La prière, quelqu'éloignée qu'elle soit dans ses origines du plein abandon du cœur qui murmure : Ta volonté soit faite! n'a jamais pu provenir d'un rite magique destiné à contraindre la Divinité (théurgie). La superstition ne saurait être la mère de la religion.

Il est vrai que dans l'histoire du culte la magie tient une grande place. Le temps arrive où, non seulement pour écarter les mauvais esprits, mais aussi pour contraindre la volonté de Dieux supérieurs, on attribue une vertu magique à de vieilles prières que l'on comprend à peine et

même pas du tout, à des litanies monotones, à des chants dont la valeur esthétique ou l'élévation religieuse sont devenues choses indifférentes, à des actes rituels dont on a depuis longtemps oublié le but et le sens primitifs. On ne pense ni à ce qu'ils signifient, ni aux impressions religieuses qu'ils purent un jour éveiller. En revanche, on prend bien soin de ne négliger ni un mot, ni une intonation. Une formule, un nom, un symbole, un geste font trembler les démons et accourir les bons esprits. Non seulement dans les religions purement naturistes, mais même dans celles qui ont atteint une valeur éthique, dans le brahmanisme, par exemple, et dans le mazdéisme, que dis-je ? tout près de nous les exemples surabondent.

Mais faut-il considérer ces phénomènes comme originels ? Nullement. Prenons les Védas. Beaucoup de chants védiques sont d'une inspiration médiocre, réunis par des prêtres pour ajouter de la force à l'acte sacrificiel. Mais le plus grand nombre, et ce sont les plus anciens, sont dus à une inspiration poétique, n'ayant rien d'affecté. Ils sont destinés peut-être par leurs auteurs à être chantés pendant les sacrifices, mais c'est pour en rehausser la solennité, nullement à titre d'enchantement théurgique. Ce sont des générations postérieures qui leur ont attribué ce genre de vertu, voulant en même temps qu'ils fussent de provenance surnaturelle, la parole même de Brahmâ ou d'Içvara. John Meir a montré par les texte que les poètes qui les composèrent n'avaient pas la moindre prétention de ce genre. On peut en dire autant des Gâthas, les plus vieux chants de l'Avesta, qu'on en vint jusqu'à adorer comme une sorte d'êtres divins, tandis que leurs compositeurs les avaient destinés à servir d'instruments de propagande. Les papyrus magiques des Égyptiens, à côté de cantiques de louange très élevés, contiennent des morceaux d'un tout autre genre composés tout exprès pour éloigner les mauvais esprits ou les animaux nuisibles. On y trouve même des formules magiques sous forme d'une suite de mots sans signification ou empruntés à une langue qu'on ne comprenait pas. Leurs auteurs sont des prêtres-magiciens qui les ont composés à dessein et à cette fin. Prenez comme exemple la prière la plus sainte des Parsis, l'*Honover*, qui sert d'amulette contre les Daêvas et les Drugs, qui a été même élevé au rang de parole créatrice d'Ahura Mazda. Il est difficile à expliquer, parce qu'il a été détaché de son contexte et transmis par des mains ignorantes. Mais on peut affirmer qu'à l'origine ce n'était pas une prière. C'est un fragment d'un Gâtha perdu. Et pour finir par un exemple bien rapproché de nous, pensons à l'Oraison Dominicale. Était-elle des-

tinée à l'usage rabaissant qu'en a fait le moyen âge en l'employant comme une sorte de formule magique?

Je ne dis pas que la magie soit d'origine récente. A Babylone et en Égypte elle est très vieille, mais je maintiens qu'elle ne fait pas originairement partie intégrante de la religion. Quelle est la cause de ce lien qui, dans tant de religions, l'a rattachée à la religion? Elle n'est pas nécessairement ni partout identique. Elle peut être la suite de l'engourdissement de la vie et de l'inspiration religieuses, lequel substitue le formalisme à la piété vivante. Mais elle est aussi, et souvent, le résultat de l'extension d'une religion parmi des peuples ou des classes qui n'ont pas la maturité d'esprit nécessaire pour la comprendre. La masse ignorante et par cela même déjà encline à la superstition voit dans ce qu'elle ne comprend pas quelque chose de mystérieux, possédant une force divine qu'elle ne saurait encore distinguer d'une force magique. Il y a même des prêtres-magiciens, ignorants et superstitieux eux-mêmes, qui de bonne foi, en l'honneur de leur Dieu, recourent à ces procédés puérils, aussi bien que d'habiles charlatans qui en font autant sciemment et dans leur intérêt propre. Il se trouve donc que des prières, des sentences, des chants, des rites, provenant d'émotions religieuses sincères et destinées à les éveiller chez d'autres, deviennent l'objet d'une confiance niaise, dans la mesure où elles sont incomprises, consacrées par leur antiquité réelle ou apparente. On imite scrupuleusement les sons et les gestes, dans la persuasion qu'ils sont nécessaires pour préserver du mal et réconcilier avec Dieu. Abandonnez les choses saintes et élevées au sens vulgaire, à celui que Luther appelait du nom de *Herr Omnes*, et il y a toutes les chances du monde pour que ce respectable personnage les salisse, les rabaisse et les défigure.

M. Max Müller a défini la mythologie une « maladie du langage ». Il y aurait encore plus de raisons pour définir la magie une « maladie de la religion. » Il y a des religions qui en meurent, bien que très lentement. Mais il en est aussi qui en guérissent. Il en est qui ne se contentent pas toujours de proférer des sons ou d'exécuter des gestes, et qui, en réfléchissant sur le sens des textes et des actes traditionnels, apprennent à les considérer d'un autre point de vue et à retrouver leur sens religieux pour en profiter religieusement.

La prière, pour revenir à notre sujet, a, comme tout le reste, évolué de bas en haut. Dans le langage que le non-civilisé tient à sa divinité, il y a une familiarité enfantine. « Si j'étais toi et que tu fusses moi », dit un poète védique à son Dieu, « je t'accorderais certainement ce que

tu me demanderais. » Comme le mendiant qui vous poursuit dans la rue, un dévot de ce genre s'imagine qu'à force de multiplier sa requête, il obtiendra ce qu'il veut. Mais ce n'est pas là une conjuration magique, ce n'est qu'une contrainte morale. Si la notion de Dieu se purifie et s'élève, la prière participe à la même ascension, jusqu'à ce qu'elle arrive à son parfait repos sous cette forme définitive : « Non ce que je veux, mais ce que tu veux ! »

Il faut enfin distinguer entre la magie et le mysticisme. En religion un mysticisme de bon aloi est tout à fait légitime. Car la religion est un rapport conscient avec le surhumain, et, si elle est arrivée au spiritualisme, avec le supra-sensible. Il y a là quelque chose de mystérieux, surtout quand on pense au merveilleux effet de la prière sincère qui, lors même que les vœux de celui qui prie ne sont pas réalisés, donne la paix à son cœur et ranime sa confiance. Mais ceci encore est tout autre chose qu'un effet magique, c'est un effet moral. Les procédés magiques, lorsqu'ils échouent, produisent une conséquence tout opposée, et voilà pourquoi la religion en progressant s'en est toujours plus dégagée.

A la prière toutes les religions ont associé l'offrande ou le sacrifice [1]. Car, lors même qu'il semble que certaines religions les ont abolis, on les retrouve chez elles transformés en actes symboliques ou compris dans un sens éthique. La messe catholique est un sacrifice défini et très complexe, consistant dans la réitération quotidienne du sacrifice accompli par le Dieu-Homme dont on mange la chair et dont on boit le sang. Rappelons également ce qui rentre plutôt dans la catégorie de l'offrande proprement dite, l'encens, les fleurs, les cierges, les *ex-voto*, etc. La Sainte-Cène, là même où l'on n'y voit plus qu'un acte symbolique, est en réalité une survivance du repas de sacrifice. Là même où l'on part de

1) Il n'y a pas de différence bien claire entre l'offrande et le sacrifice. Dans l'esprit de notre langue, si tout sacrifice est une offrande, on réserve plutôt le nom de sacrifice aux offrandes que l'on croit nécessaires au maintien ou au rétablissement de l'union avec la Divinité. La simple offrande peut être un acte banal d'hommage ou de déférence, une fleur, un luminaire, un lambeau d'étoffe. Le sacrifice est de plus haute importance, plus solennel et plus riche en conséquences. Il est l'élément prépondérant de la plupart des rituels, qui gravitent en quelque sorte autour de lui. Il est censé influer sur la situation de l'homme devant son Dieu et sur les dispositions de ce Dieu envers son homme ou ses hommes. L'antiquité payenne et juive ne comprit jamais la possibilité d'un culte sans sacrifice, même à l'époque où les hommes de réflexion se demandaient à quoi les sacrifices pouvaient bien servir. — A. R.

la conviction que Dieu n'est pas réellement servi par les offrandes « comme s'il en avait besoin », on représente le sacrifice rationnel comme une mise à la disposition du Dieu vivant et saint de notre personne entière[1]. En ce sens tout culte, s'il est quelque chose de plus qu'une gesticulation, est par le fait une offrande, une consécration de soi-même, qui au sommet du développement religieux coïncide avec la vie religieuse elle-même, tout au moins l'alimente et l'inspire.

Sur cette question des sacrifices et des offrandes au point de vue historique les opinions sont très partagées. MM. Tylor, Robertson Smith, Pfleiderer et d'autres sont d'avis que les sacrifices d'immolation sont les plus anciens. Les hommes ont commencé, disent-ils, par vivre de la chasse et de l'élève du bétail, et non en cultivateurs pouvant offrir les prémices de leurs champs et de leurs vergers. Il faudrait pourtant tenir compte aussi des tribus ichthyophages qui, certainement, n'avaient pas atteint un haut degré de civilisation, et d'êtres aussi primitifs que les *Root-diggers* (déterreurs de racines) de Californie. Puis, tandis que M. Tylor pense que les plus anciens sacrifices furent des holocaustes où l'animal sacrifié était brûlé en entier comme si c'était le moyen de le faire parvenir aux êtres célestes, M. Robertson Smith prétend que les holocaustes sont de date relativement récente. Mais quelle est en général l'origine de l'offrande ou du sacrifice? Quel motif a poussé les premiers hommes à ce genre d'acte religieux? L'explication vulgaire est très simple : toute offrande est un don ou un tribut présenté à la Divinité pour gagner sa faveur, désarmer sa colère, soit qu'on pense par là contribuer à son alimentation ou à sa vigueur, soit qu'on veuille lui exprimer ainsi sa déférence et sa vénération. Mais les anthropologistes, d'autres avec eux, écartent cette théorie comme superficielle. Ceux qui sont d'avis que toute espèce de culte provient de celui qui était rendu aux morts pensent naturellement que les repas de sacrifice institués primitivement en vue des morts, ont été simplement transférés à l'adresse des esprits supérieurs. M. Robertson Smith enseigne, de son côté, que l'animal sacrificiel a été originairement le Totem, l'animal sacré qu'anime la vie du Dieu lui-même de la tribu et qui communique sa vie divine à ceux qui prennent part aux repas de sacrifice; ce qui aurait amené l'institution du repas en commun de la tribu, repas auquel prenait part le Dieu, appartenant lui-même à la

1) Comp. *Rom.*, XII, 1.

tribu. Tous les autres genres d'offrandes et de sacrifices sont sortis aisément de ce premier type.

Il serait prétentieux de juger en quelques mots des théories qui ont été développées par leurs auteurs avec tant d'ingéniosité et d'érudition. Il y faudrait des volumes. Il est vrai que Robertson Smith fonde la sienne sur ses recherches qui roulent spécialement sur les antiquités sémitiques. Il fait appel aussi, bien qu'accessoirement, aux traditions non sémitiques et il émet la supposition que de nouvelles recherches confirmeront sa prévision, que ce qu'il considère comme prouvé pour les Sémites, est applicable aussi aux autres nations. Mais là encore il faut attendre ce que l'avenir nous réserve.

En tout cas, il est certain qu'on a tort de ne s'occuper que d'une seule espèce de sacrifices, les repas sacrificiels. M. Pfleiderer dit que les neuf dixièmes des sacrifices consistent en offrandes d'aliments et en repas pris en commun. Encore faut-il pouvoir expliquer le dixième restant. Le sacrifice est un espèce d'offrande et il y a des offrandes de toute sorte, des objets offerts de tout nom, des lieux, des temples, des personnes. Il y a des immolations de bien des genres, avec ou sans repas. Même ce que, pour honorer la Divinité et lui plaire, on abandonne de ses biens et de ses jouissances, les jeûnes, les abstinences, les renoncements, etc., rentre aussi dans la catégorie des sacrifices. Et qu'on ne dise pas qu'on ne peut les nommer ainsi que figurément. C'est précisément, nous l'avons déjà vu, le point vers lequel tous les sacrifices convergent, c'est l'offrande de soi, l'offrande par excellence dont toutes les autres formes ne sont que la préfiguration, comme qui dirait les larves, le don de soi-même étant le seul sacrifice qui ne puisse être regardé comme un simple symbole.

Maintenant, quelque intéressante que soit à d'autres égards la question de savoir quelle est la forme la plus antique du sacrifice, il en est une autre qui nous presse davantage : Dans toutes ses variétés discerne-t-on un besoin religieux identique, ne trouvant sa pleine satisfaction que dans la dernière forme que nous venons d'indiquer? Je ne pense pas que tous ceux qui prirent part aux actes sacrificiels, tels qu'ils étaient usités dans la société à laquelle ils appartenaient, le firent en raison du même besoin de cœur. La pratique du culte, comme tout ce que font les hommes, peut être déterminée par divers motifs. On peut y prendre part par routine, ou par convenance, ou pour se faire bien voir par le luxe de ses offrandes, ou dans l'idée qu'on achète ainsi les bénédictions de Dieu pour maintenant, ou pour plus tard, ou pour toute autre raison. Il ne

s'agit pas du but qu'on se propose en suivant une coutume déjà établie, mais de son origine psychologique, de ce qui est permanent au travers de toutes ses variations. Cet élément permanent, c'est évidemment le besoin qu'éprouve l'homme de se mettre et de rester d'accord avec la puissance surhumaine, postulat de sa pensée, dont son imagination lui dépeint la suprême grandeur, avec laquelle il se sent en affinité. Il veut se rapprocher d'elle et il espère qu'elle se rapprochera de lui, et dans la mesure de son pouvoir il entend lui devenir de plus en plus semblable. Les moyens auxquels il recourra pour en arriver là seront évidemment en harmonie avec la nature des représentations qu'il se fait de l'être divin. S'il se représente les puissances surhumaines comme soumises aussi bien que lui à des besoins matériels ou bien comme analogues aux maîtres humains, chefs, princes, seigneurs, dont il est le sujet, il prendra soin de ne pas arriver en sa présence « les mains vides », mais en apportant du meilleur dont il peut disposer, et en même temps de ne pas commettre l'inconvenance de se présenter comme indigne, comme un impur. Il se préparera à l'entrevue par des abstinences et par toute sorte de cérémonies lustrales. S'il considère son Dieu comme appartenant à sa tribu aussi bien que ses pères défunts ou comme son conducteur en temps de guerre, son protecteur en cas de danger, celui dont dépend le bien-être de sa maison, de son peuple, de son pays, il lui immolera un animal pour qu'il s'en nourrisse ou il lui préparera un banquet, comme lors de ces *lectisternia* que les Romains avaient imités des Grecs. Veut-il s'assimiler jusqu'à un certain point la force extraordinaire de sa Divinité, il s'infligera comme le Peau-Rouge les sacrifices personnels les plus pénibles ou se joindra à des associations où, pour s'endurcir, on se soumet volontairement à d'effroyables tortures. Si ses dieux, du moins les principaux d'entre eux, habitent le ciel, il fera brûler sur l'autel, en tout ou en partie, l'animal qu'il sacrifie. Il brûlera même des hommes, même des enfants, il les fera « passer par le feu » pour qu'ils leurs parviennent. A-t-il lieu de craindre que ce soit par sa faute que la communion avec son Dieu a été rompue, il multipliera ses sacrifices qui seront alors *expiatoires*, il se blessera ou se mutilera pour prouver son repentir, ou bien il fera ruisseler sur lui-même le sang de la victime (tauroboles). En particulier, dans l'espoir de participer à la vie divine, il préparera soigneusement la boisson vivifiante qui correspond sur la terre au breuvage d'immortalité des dieux, le Soma, le Haoma ou de quelque nom qu'on la nomme il la leur présentera et même il en boira avec eux. Il choisira pour célébrer ce culte un lieu

spécial qui, devenu celui des actes sacrificiels, deviendra sacré. S'il progresse en civilisation, en sens artistique, un simple emplacement sur un sommet de montagne ou une clairière dans les bois ne lui suffisent plus. Il construira une belle maison où la Divinité habitera au milieu de son peuple. Est-il encore soumis au point de vue animiste? Il s'arrangera pour que l'esprit divin trouve un corps pour s'y loger, un fétiche vivant ou fabriqué, une idole de forme animale ou humaine, et il tiendra tellement à ce qu'il y reste qu'avec une familiarité grossière il enchaînera l'idole afin que le Dieu ne lui échappe pas!

Formes enfantines, pour nous ridicules tant qu'on voudra, mais quand l'enfant aura grandi, quand il saura que son Dieu n'a pas besoin de ses dons ni d'aliments quelconques, qu'il n'habite pas dans des temples construits par la main des hommes, ni à Garizim, ni même à Jérusalem, qu'il est partout autour de lui, parce qu'il est en lui, alors, étant homme, éprouvant toujours le besoin de se représenter la proximité de son Dieu au moyen d'actes symboliques, les lieux où il a contracté l'habitude de s'isoler ou de se réunir avec d'autres pour y goûter la joie de la communion avec Dieu lui seront toujours précieux et sacrés. C'est comme si l'on y respirait le souffle de la vie supérieure. Il appellera l'art à son secours et il en résultera les merveilleux monuments qui commanderont à jamais nos admirations et nos respects.

Si donc le culte dans son origine et dans son essence est une recherche de l'union avec Dieu, un arrachement temporaire aux mesquineries, aux soucis, aux luttes misérables de la vie quotidienne, la science des religions ne doit en dédaigner aucune forme, elle doit s'efforcer d'extraire le germe religieux qui gît dans chacune d'elles, même dans les plus puériles. L'homme qui ne veut entendre parler d'aucune religion, parce qu'il est devenu aveugle à l'élément divin qui est en lui, regarde avec le sourire de la présomption toutes ces pratiques où il ne voit qu'un tas de superstitions. Le chercheur scientifique en sait plus long, mais il ne réussira pas à rectifier ce préjugé en rabaissant le vrai caractère du culte, en le présentant comme bon pour la masse qui doit être prise par les sens ou comme un moyen de maintenir les braves gens dans l'honnêteté. Il n'est pas suffisant non plus d'insister sur la beauté de certains cultes et de ne s'adresser qu'au sens esthétique. C'est là que le mysticisme légitime réclame ses droits. Sans foi le culte ne signifie rien — je ne dis pas sans dogmatique arrêtée. Je puis être ému, non seulement esthétiquement, mais religieusement aussi par des formes religieuses appartenant à une autre religion que la mienne. Je puis être non seule-

ment touché, mais encore édifié par un *Stabat Mater*, malgré la médiocre poésie et le latin douteux, ou bien par le *Wenn ich einmal soll scheiden* de Bach (Passion selon saint Matthieu), quand même je ne saurais me rallier à la dogmatique luthérienne du XVIIIe siècle. Mais je répète que si le culte doit être autre chose qu'une série d'attitudes et de gestes, il doit partir de la foi dans la réalité de la communauté entre l'homme et son Dieu, entre l'être fini et l'Être infini. Et si j'ose donner pour un moment un revêtement anthropomorphique à mon idée, je dirai que le culte a pour support la conviction que le Père céleste contemple avec le sourire divin d'une bienveillance paternelle ses pauvres enfants qui tâtonnent en cherchant à le trouver, et que, lorsqu'ils balbutient en l'appelant Allah! Jahvé Elohim! Mon Seigneur et mon Dieu! Notre Père qui es aux cieux! — il ne les laissera pas s'en aller sans réponse et sans bénédiction.

Septième conférence. — *La Religion comme phénomène social.* — *L'Église* [1].

Nous avons fait remarquer dans la précédente conférence que le culte, les prières, les sacrifices supposent la confiance que la recherche du Dieu adoré ne sera pas vaine et qu'il se révélera à son adorateur d'une manière quelconque. Cette foi a trouvé son expression, en rapport avec l'ignorance où l'on était alors du monde, de la nature et de l'homme, dans les oracles, dans la mantique où l'on consultait le vol des oiseaux ou les entrailles des victimes, dans la divination par le sort, dans la

1) Nous nous sommes demandé un moment si nous étions autorisés à joindre cette conférence aux autres, puisqu'il y était question de l'Église, et que vu le sens usuel de ce mot parmi nous, nous pouvions encourir le reproche de franchir les limites où cette *Revue* entend se renfermer dans l'étude critique des sujets religieux. Il eût été toutefois difficile d'opérer cette suppression sans faire tort à l'unité de l'ouvrage et à la pensée de son auteur. De plus, le sens qu'il attache au mot Église n'a rien d'étroitement confessionnel. Il l'emploie comme synonyme de toute vaste association religieuse organisée, distincte par son ampleur de la petite communauté locale. En ce sens il y a des Églises chrétiennes, il y en a aussi de non chrétiennes. C'est donc un fait, et un fait considérable de l'histoire religieuse générale, qui doit être étudié comme les autres du point de vue philosophique et historique. On pourra d'ailleurs se convaincre à la lecture que rien n'est plus éloigné de l'intention de l'auteur que d'ouvrir une controverse sur les Églises et leurs mérites respectifs. — A. R.

position des étoiles et le jeu des éclairs ; puis, dans la lecture et l'interprétation des écrits qui étaient censés contenir la parole de Dieu, dans les prophéties des inspirés ; enfin, et en des temps de plus haute culture, dans les actes symboliques objectivant pour nos sens la foi dans la proximité de l'Être divin.

S'il fallait décrire toutes ces formes de révélation divine et les étudier psychologiquement, il faudrait aussi nous occuper des personnes considérées comme les interprètes de ces révélations, enchanteurs, devins, prêtres, prophètes, saints, médiateurs. Tout cela nous entraînerait trop loin du but ontologique que nous nous sommes prescrit d'atteindre. Là encore nous devons tâcher de dégager l'essentiel et le permanent. Que l'Être infini ne se fasse pas connaître à des signes frappant nos yeux et nos oreilles ; qu'il ne se révèle pas dans le bruissement des arbres ou dans le vol des oiseaux ; que tout ce qu'on a cru percevoir dans cet ordre d'observations n'a jamais été que le fruit de l'imagination des observateurs ; que, par exemple, l'essentiel dans le fameux oracle de Delphes n'était pas le langage désordonné de la Pythie, mais l'interprétation souvent judicieuse et pieuse qu'en donnait le « prophète [1] », c'est ce que nous savons pertinemment et nous ne perdrons pas notre temps à discourir sur ces illusions de la croyance antique. Ce qui subsiste, c'est que l'homme ne chercherait jamais son Dieu s'il était convaincu que cette recherche est vaine ; qu'en second lieu l'homme religieux éprouvera toujours le besoin de la communion avec Dieu et s'efforcera de la réaliser d'une manière quelconque, d'accord avec son état d'esprit et son degré de culture. Toutes les formes sont transitoires, parce que l'humanité elle-même ne reste pas en place, mais une religion sans aucune forme s'évapore dans le vague. Enfin créer et renouveler ces formes, envelopper l'éternel religieux d'expressions répondant aux besoins des plus avancés de chaque époque, telle est la mission de ceux qui ne peuvent se borner à être les gardiens d'une tradition stéréotypée ou les interprètes érudits de textes immuables. C'est à eux de donner une expression vivante à ce que Dieu a mis dans leur cœur, libres témoins de la grâce divine, penseurs religieux, conducteurs et précurseurs en religion.

1) C'était le prêtre chargé de recueillir, puis de coordonner et de ramener à un sens acceptable les paroles incohérentes de la Pythie enivrée des vapeurs de l'antre fatidique. Ce prêtre portait le nom de προφήτης, et ce nom a servi aux Grecs pour traduire l'expression hébraïque de nabî. — A. R.

Ceci nous amène à notre sujet d'aujourd'hui, la religion en tant que phénomène social, en tant qu'elle se manifeste dans la société comme fait distinct, indépendant et organisé. C'est la question d'*Église* qu'il faut examiner. Nous avons montré ailleurs comment les Églises se sont formées par la réunion en corps organisé de petites communautés qu'animait un même genre d'aspirations et de croyances et qui s'étaient formées au sein de religions régionales ou nationales où la distinction entre l'état politique et la profession religieuse était inconnue, au point que le fait d'appartenir à un peuple incluait la profession de la religion particulière à ce peuple. Nous n'irons pas discuter ici le problème compliqué des rapports de l'Église et de l'État. C'est une question politico-religieuse qui a son grand intérêt, mais qui ne rentre pas directement dans l'histoire religieuse où nous entendons nous renfermer.

Là comme ailleurs nous cherchons le permanent dans la succession des phénomènes, nous voulons extraire ce qui en toutes circonstances appartient à la vie religieuse. La question proprement dite que nous avons à résoudre est celle-ci : La religion a-t-elle besoin pour se développer normalement d'un organisme puissant et vaste comme ce que nous nommons du nom d'Église? Et nous devons chercher la solution sans nous occuper des nombreuses et graves différences de formes et de constitution qui séparent les Églises jusqu'à présent. J'ai une réponse à donner, fruit de mes études et de mes réflexions, mais une réponse que je n'ose produire que comme une hypothèse, parce qu'elle doit encore être contrôlée par les faits et comparée à d'autres résultats de la science avant de s'élever au rang de théorie définitivement fixée.

Commençons par éliminer avec motifs à l'appui deux solutions qui me paraissent fausses. Ceux pour qui la religion n'est qu'un phénomène transitoire, une phase de l'esprit humain, sont naturellement d'avis que si l'Église est indispensable à la religion, elle disparaîtra avec la religion. C'est répondre à la question par la question. Il y a en revanche la thèse favorite de ceux qui regardent l'Église à laquelle ils appartiennent comme la seule vraie, la seule divine, par conséquent la seule éternelle, destinée à évincer les autres et à comprendre un jour dans ses cadres l'humanité tout entière. Ce qui n'est pas impossible, bien que ce soit peu vraisemblable, les Églises qui font valoir cette prétention ayant plus perdu que gagné dans le monde moderne. Du reste je ne conteste nullement ce qu'il y a de grandiose dans cette conception religieuse. La seule difficulté, c'est que cette conception est inséparable d'une forme déterminée de religion et qu'elle attribue l'éternité et l'immutabilité à

quelque chose qui, bien qu'étant un corps moral, est pourtant un corps, donc quelque chose qui passe. « Tout ce qui passe », a dit Goethe, « n'est qu'une parabole ». La croyance dont nous parlons peut être la parabole d'une espérance très fondée.

En ligne directement opposée à cette manière de voir est celle de maîtres distingués en philosophie de la religion, tels que Rauwenhoff et Pfleiderer, qui pensent que toute grande Église a eu son temps, et que c'est la petite communauté locale indépendante qui répond le mieux et répondra de plus en plus aux exigences de la vie religieuse. Cela n'exclut pas, selon Rauwenhoff, la possibilité pour ces communautés locales de constituer entre elles un lien administratif. M. Pfleiderer ajoute que tel fut l'état des choses dans la chrétienté primitive et que théoriquement, en face de cette Église idéale, invisible, les Églises de Rome, de Luther, de Calvin, etc., sont des « schismes ».

Je ferai observer que l'argument tiré de ce dernier rapprochement supposerait que vingt siècles d'évolution religieuse n'auraient abouti qu'à la nécessité de revenir au point de départ. Est-ce là une philosophie de l'histoire ou son contraire? Assurément les Églises formées de la réunion des communautés locales n'ont pas réalisé l'idéal et leurs plus éminents représentants sont les premiers à le reconnaître. Elles n'en sont pas moins autant d'efforts sérieux pour le réaliser. Elles ne doivent l'existence ni à l'arbitraire ni à l'ambition, mais à une poussée irrésistible du sentiment religieux, par conséquent à la religion en elle-même.

Dira-t-on qu'elles ne sont plus en harmonie avec les besoins religieux des plus cultivés? C'est possible, mais c'est à chacun d'en juger pour lui-même. Se justifiera-t-on en reprenant le mot de Schiller qui ne voulait professer aucune religion — par religion (*aus Religion*)? Soit. Seulement il est clair que si l'on a réellement de la religion, on éprouvera le besoin de se rapprocher de ceux qui la conçoivent de la même manière. Ils seront naturellement peu nombreux d'abord, formant de simples communautés locales. Mais cela n'en restera pas, ne pourra en rester là. Ce qui est arrivé arrivera de nouveau. Les communautés locales rechercheront leurs similaires, ne fût-ce que pour donner du corps au sentiment qu'elles sont les filles du même esprit. Persuadées de la valeur supérieure de leur principe religieux, elles le prêcheront, le répandront par la parole et par l'esprit. La propagande naîtra donc d'elle-même. Qu'on appelle cette coordination du nom qu'on voudra, Fraternité, Alliance, Fédération ou autrement, cela n'en constituera pas moins une

Église, une incarnation nouvelle et, souhaitons-le, supérieure de l'idéal auquel tendaient déjà les autres sans parvenir à le réaliser.

L'histoire nous apprend que, tout au moins dans les religions qui ont dépassé le niveau du naturisme, il en a toujours été de même. Il n'est pas une seule religion éthique qui se soit contentée de fonder çà et là quelques communautés éparses et sans lien. Elles ont toutes fait effort, et ordinairement elles y ont réussi, pour les amener jusqu'à un certain point à l'unité. L'autorité du prince au commencement y a pu contribuer, mais bien d'autres motifs y ont concouru; par exemple, un sacerdoce hiérarchiquement organisé, une Écriture sainte, une confession de foi obligatoire, l'obéissance aux mêmes lois, la célébration des mêmes rites et des mêmes fêtes. Tout cela réuni fait plus qu'un conglomérat, constitue essentiellement une Église. On est trop enclin, quand on étudie cette question, à ne penser qu'à sa propre religion. Il faut examiner aussi la formation et la constitution d'autres Églises que les chrétiennes. Bornons-nous à quelques exemples.

Longtemps avant que les Sassanides eussent depuis l'an 226 de notre ère élevé la religion de Zarathushtra à la dignité d'une Église d'État d'après le type juif et chrétien, l'Avesta parle d'un règne d'Ahura Mazda en lutte incessante contre les Puissances des ténèbres, sur la terre, en y joignant une doctrine reconnue et un sacerdoce organisé à la tête duquel était le Zarathushtrotema. Celui-ci faisait valoir son autorité sur toutes les provinces de l'est et du nord-ouest. Il siégeait dans la ville sainte de Ragha, où seul il exerçait l'autorité suprême. C'était positivement une Église, peut-être différente, peut-être restauration de l'Église d'État des Achéménides, en possession de la même Écriture sainte, mais dont les prêtres étaient exclusivement les Mages que l'Avesta ne connaît pas.

Le Judaïsme à son tour n'était-il pas une véritable Église, plus tard imitée en gros par l'Islam, une Église dont les communautés disséminées déjà dans le monde entier avaient pour centre Jérusalem et pour autorité suprême le grand-prêtre du Temple et le Sanhédrin?

Le Bouddhisme à l'origine n'est ni une Église, ni même à vrai dire une religion. C'était un ordre de moines mendiants, analogue à ceux qui existaient déjà au sein du Brahmanisme. Mais autour des moines se groupa une communauté de laïques qui n'étaient pas tenus à l'observation de tous les préceptes. Méconnaissant le Véda, nivelant les castes, ouvert aux parias, le Bouddhisme fut nécessairement une secte réprouvée par les brahmanes et se vit forcé de s'organiser à part. Il revêtit donc la qualité

d'une Église. Il eut ses Pères, ses saints, ses chefs spirituels, ses conciles, qui fixèrent la discipline, la doctrine et les Livres saints. Il se peut qu'on ait antidaté cette constitution, mais il est certain et prouvé par une inscription du roi Açoka que, sous le règne de ce prince, un concile bouddhiste, convoqué par lui vers le milieu du IIIe siècle avant J.-C., dressa une liste des livres canoniques. L'un des trois *trésors*, comme on les nommait, la *Sangha* ou l'assemblée, contenait le germe d'une Église, et ce germe s'est développé. Plusieurs Églises bouddhistes se sont formées, dont les principales sont celle qui a son centre à Ceylan et celle qui domine au Thibet sous la suprématie du Grand-Lama. Cette dernière présente dans sa hiérarchie et ses usages, du moins à l'extérieur, tant d'analogies avec l'Église catholique que les missionnaires crurent y voir l'effet d'une ruse du Diable qui avait caricaturé la sainte et véritable Église.

On me dira : Quel droit avons-nous d'affirmer que ce qui est arrivé régulièrement jusqu'à présent se renouvellera toujours? Nous ne l'avons pas. Nous marchons sur un terrain où l'on ne peut rien prédire avec certitude. Mais lors même que nous ne pouvons avancer que des conjectures en ce qui concerne l'avenir, toujours est-il que la nôtre ne flotte pas en l'air, mais repose sur des raisons solides et sur l'expérience du passé. Si nous pensons que de communautés religieuses, rapprochées par des tendances communes, sortiront naturellement des Églises, notre prévision s'appuie sur l'observation de la nature humaine et sur l'essence de la religion.

L'homme est un être sociable. Le sentiment de sa faiblesse dans l'isolement le pousse à chercher un appui dans la société des autres. Si ses pensées, si ses sentiments ne trouvent d'écho nulle part, il en vient malgré lui à se demander s'il ne se trompe pas. Surtout quand s'éveille en lui une conviction nouvelle, contraire à tout ce qu'on lui a enseigné, à tout ce que l'on admet autour de lui, il éprouve un grand besoin de sympathie et d'encouragement. Les hommes que personne autour d'eux ne comprend, qui pourtant demeurent inébranlables dans leur conviction et persistent à croire que « la sagesse sera justifiée par ses enfants », ces hommes-là sont de rares exceptions. L'homme ordinaire ne peut se passer d'assentiment et de coopération. Ainsi se forment des réunions, des alliances, des partis, des sectes, et l'on voit même de petites communautés religieuses arriver par la coopération de leurs membres à des résultats qu'autrement elles n'auraient pu atteindre.

D'autre part, toute conviction profonde et vivante cherche à se propager. Déjà dans les religions de la nature où le peuple et la religion ne

faisaient qu'un, les guerres de conquête ou l'extension pacifique d'une civilisation déterminée se résumaient dans l'agrandissement du domaine du Dieu national. C'étaient littéralement, d'après leurs propres documents, les guerres d'Assur que les Assyriens menaient contre les peuples voisins, les guerres de Jahvé que les Israélites soutenaient contre leurs ennemis. Quand les Assyriens avaient conquis un territoire, ils y introduisaient le culte de leur Dieu et s'ils s'étaient emparés d'idoles appartenant au peuple vaincu, ils ne les lui rendaient qu'après y avoir inscrit la gloire d'Assur, le premier des Dieux. D'après un extrait conservé par le Dinkârd d'un *Nask* perdu, il est décidé que les ennemis vaincus ne seront épargnés que si, en outre des hommages dus au Roi des rois et à sa nation, ils s'engagent à se soumettre aux Yazatas sacrés de la religion de Zarathushtra. De même la civilisation chinoise introduisit le confucéisme au Japon et la civilisation hindoue propagea le vishnouisme, le çivaisme et le bouddhisme dans l'Indo-Chine et dans l'Archipel indien. Les religions éthiques supérieures ont été nommées, non sans raison, des religions missionnaires; par exemple, le judaïsme pharisien, le bouddhisme, l'islamisme et le christianisme, ces deux dernières religions, surtout l'islamisme, ayant également recouru à l'épée pour s'imposer. La résultante générale de tous ces mouvements divers, c'est qu'ils ne restent pas bornés à la constitution de quelques petites communautés indépendantes, qu'ils aboutissent à une vaste communion ayant conscience de son unité. Revenir à cette forme primitive de constitution religieuse, ce serait un recul, de même qu'on ne peut plus confier la défense des États et de la civilisation à la garde de quelques communes indépendantes. Des différences de vie, de notion de l'univers, de culture empêcheront peut-être toujours tous les chrétiens, tous les musulmans et tous les bouddhistes de s'unir en un seul corps d'Église. La pluralité des religions demeurera la règle. Mais toute compréhension nouvelle de la vie religieuse qui sera plus que le principe d'une secte fondée sur un point mesquin de dogmatisme ou de ritualisme, plus que l'hallucination d'un pieux rêveur, se sentira forcée de se manifester par la réunion organisée de tous ses adhérents, sous un nom quelconque, mais qui par le fait ne différera pas de ce que jusqu'à présent on a nommé une Église.

Nous n'avons pas à traiter ici la question complexe des rapports entre l'Église et l'État, ni entre l'Église et les autres associations particulières, scientifiques, artistiques, pédagogiques, etc., qui se partagent la société. En principe elles doivent se garder d'immixtions ou d'usurpations réciproques. Chacun doit rester sur son domaine.

Quel est le domaine propre de l'Église? Quelle est sa tâche dans la société contemporaine?

Cette tâche est exclusivement religieuse. Cela ressemble à un *truism*; c'est cependant une de ces vérités qui, tout en étant généralement reconnues en théorie, sont des plus méconnues en pratique. La plupart des Églises, les plus puissantes surtout, sont sorties de leur domaine légitime avec la prétention de régenter les autres. Peut-être, à certains moments de l'histoire, était-ce un mal nécessaire. Aujourd'hui il ne l'est plus; disons mieux, il est impossible. Tous les représentants de l'esprit supérieur ont échappé à la tutelle ecclésiastique. Nous n'allons plus à Canossa. Nous ne mesurons plus anxieusement les résultats de nos recherches à la doctrine de l'Église, prêts à les renier s'ils sont en contradiction avec elle. Tant mieux pour la société, tant mieux aussi pour l'Église. Elle peut ainsi se consacrer tout entière à sa vraie et belle mission, trop souvent négligée en vue de buts accessoires. Amener les pauvres humains dans leur lutte pour l'existence à chercher la lumière, à la conscience de leur véritable destination, consoler les affligés, leur parler de leur affinité avec Dieu, de l'infini qui vit en eux, retrouver les brebis perdues, relever les faibles, humilier les présomptueux, et par ses prédications, ses symboles, son culte, élever les cœurs en haut, voilà son mandat. Un semeur sorti pour semer, voilà sa seule et unique mission. Qu'elle ne s'avise pas pour l'amour d'une popularité passagère ou de sa domination extérieure d'enlever aux gouvernants, aux hommes d'État, aux économistes, aux hommes de la pratique, l'œuvre qu'ils sont seuls capables de mener à bonne fin. Qu'elle n'invoque jamais le secours de la puissance politique pour imposer par la contrainte ce qu'elle ne doit obtenir que par la persuasion. Elle doit être la dernière à douter de l'esprit qui est plus fort que les lois et les prohibitions et qui finit toujours par tout pénétrer.

C'est à cela seulement qu'elle est habile. Les Églises représentent ce qu'il y a de plus pur et de plus élevé dans l'être humain, et elles le représenteront tant que le besoin de religion subsistera parmi les hommes, c'est-à-dire aussi longtemps que les hommes seront des hommes. Si elles demeurent fidèles à cette vocation, chacune à sa manière, elles ne seront plus ni redoutées, ni haïes. On ne croira plus qu'elles menacent l'autonomie de la société ni celle de l'individu. Elles mériteront enfin le nom qu'elles ont jusqu'à présent faiblement justifié, le nom de *mères* qui rassemblent affectueusement leurs enfants autour d'elles et sont pour tous une bénédiction.

Analysé d'après le professeur C. P. Tiele, *par* Albert Réville.

(*A suivre.*)

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

R. E. Dennett. — **Notes on the folk-lore of the Fjort (French Congo)**, avec une introduction par Mary H. Kingsley. — Londres, D. Nutt, 1898, 1 vol. in-8 de xxxii-169 pages.

Mary H. Kingsley. — **West-African Studies**. — Londres, Macmillan et Cie, 1899, 1 vol. in-8 de xxiv-639 pages.

Nous rendions compte ici-même[1], il y a un an, du magistral ouvrage que Miss Kingsley avait récemment publié sur les populations de la côte occidentale d'Afrique[2] et dont quelques-uns des chapitres les plus importants et les plus neufs étaient consacrés à l'étude des croyances et des pratiques religieuses des Nègres de Guinée et des Bantus du Congo. Il est peu de livres qui, sous une forme aussi dégagée, aussi alerte, contiennent une telle surabondante richesse d'informations précises et de faits caractéristiques, il en est peu surtout qui décèlent une aussi complète intelligence de la manière de penser et de sentir des Noirs; c'est là un rare mérite, il appartient sans contestation possible à l'auteur et on serait plus empressé à le lui reconnaître, s'il était moins porté à s'en attribuer la possession exclusive, ou peu s'en faut, parmi les ethnographes.

On a mis en doute l'authenticité de quelques-uns des faits rapportés par Miss Kingsley, l'exactitude de quelques-unes de ses informations, fort à tort selon nous, mais pour des raisons assez aisément intelligibles : son livre a eu trop de succès pour qu'elle ne se soit pas attiré

1) T. XXXIX, p. 135-151.
2) *Travels in West Africa*. Londres, 1897.

quelques inimitiés, son attitude quelque peu hautaine n'est point de celles qui font pardonner de réussir et l'impérialisme anglo-saxon qu'elle affiche et proclame n'est pas de nature à lui attirer les sympathies des écrivains du continent, de ceux surtout qu'intéressent et préoccupent les choses d'Afrique et cette grande expansion coloniale de l'Europe sur tout le continent noir.

Qu'elle ait cédé au penchant, naturel à tout voyageur, de dramatiser quelques-unes de ses aventures, que le style ironique et savoureux, en lequel elle les conte, fait précisément plus émouvantes, cela est, après tout, possible, bien que nulle preuve certaine n'en ait été apportée et que les apparences soient toutes contraires, mais cela semble une faute bien vénielle et qui n'enlève rien à la haute valeur des multiples renseignements qu'elle nous donne sur la vie religieuse et sociale des indigènes de l'Afrique occidentale. Peut-être d'ailleurs n'eût-elle mis personne en défiance, si elle n'avait eu de la pédanterie une crainte qui va jusqu'au pédantisme ; il est une certaine affectation de légèreté et de désinvolture qui produit toujours sur les esprits sérieux et simples une pénible impression, une impression, du reste, d'après laquelle il est injuste et inintelligent de juger d'un livre, très scientifique en son objet et en sa méthode, en dépit des allures du style ; une opinion qui ne reposerait que sur des sentiments irraisonnés de cette espèce ne vaudrait pas qu'on la discutât.

Les qualités et les défauts, qui apparaissaient si nettement dans le premier ouvrage de Miss Kingsley et qui s'unissaient pour en faire un de ces livres devant lesquels on ne saurait demeurer indifférent, se retrouvent dans les récents travaux qu'elle a consacrés à cette même région du grand continent africain, et, à dire vrai, c'est plutôt encore la lecture des *West-African Studies* que nos ressouvenirs de ces admirables *Travels in West-Africa* qui nous a inspiré quelques-unes des réflexions qui précèdent.

Miss Kingsley avait eu beau entasser en les pages serrées du livre qu'elle publiait en 1897 les faits, les observations, les réflexions et les idées, et donner ce rare exemple d'écrire un récit de voyage où rien ne trouve place qui n'ait un intérêt réel et une portée générale et où pas une page ne soit envahie par des digressions inutiles ou des remplissages d'une aimable banalité, elle n'avait pas réussi à mettre à profit toutes ses notes, ni à tirer parti des multiples documents qu'elle avait su réunir. Son ouvrage avait une longueur qu'on ne dépasse guère (700 pages en chiffres ronds), il avait fallu pratiquer cette politique des sacrifices qui est toujours singulièrement amère aux auteurs. Mais le succès est venu et

éclatant, et dès lors l'idée lui est apparue très naturellement, et aussi à son éditeur, de mettre en œuvre ces matériaux inutilisés et dont une partie tout au moins présente une indéniable valeur. De là l'aspect un peu bigarré de ce volume d'Études africaines et son apparente absence d'unité; ce sont des *Chips of a West Coast Workshop* et ces copeaux méritent tout autant d'être ramassés que ceux que laissaient tomber, au cours de son gigantesque labeur, l'illustre Max Müller.

D'autre part, l'un des meilleurs connaisseurs des choses du Congo, M. R. E. Dennett, qui, en 1887, avait déjà fait paraître un très curieux et très intéressant volume sur les Fjort (ou Fiotes)[1], avait envoyé à la *Folk-Lore Society* d'amples notes relatives à leurs coutumes religieuses et sociales et tout un recueil de contes et de légendes mythologiques. Miss Kingsley, qui devait à M. Dennett quelques-unes de ses meilleures informations sur les indigènes de race bantu, qui peuplent l'ancien royaume du Congo, a pris la charge de mettre un peu d'ordre dans ce manuscrit, de le compléter par des extraits de lettres que l'auteur lui avait personnellement adressées et d'en surveiller l'impression de compte à demi avec l'éminent président de la Folk-Lore Society, M. Sidney Hartland. Elle a mis en tête du volume une longue introduction, et elle a rédigé elle-même d'après les notes de M. Dennett un très important appendice sur la grande déesse des Fjort, Nzambi, la terre divinisée, et sur les pratiques magiques qui se rattachent à son culte et qu'elle désigne sous le nom collectif de *nkissisme*.

Nous allons rapidement passer en revue le contenu de ces deux ouvrages et rechercher quelles contributions nouvelles ils apportent à notre connaissance des indigènes de l'Afrique occidentale et tout spécialement à la meilleure intelligence de leurs conceptions et de leurs institutions religieuses. Il est toutefois une bonne partie des questions traitées dans les *West-African Studies* qui ne rentrent pas dans le cadre de cette *Revue*, et bien que l'ethnographe et l'historien des civilisations primitives aient beaucoup à apprendre dans les chapitres de ce livre qui n'ont point trait aux pratiques rituelles ni aux légendes mythologiques des Nègres et des Bantus du Congo, on ne saurait songer à analyser ici les si curieuses pages que Miss Kingsley a consacrées à la colonie de Sierra-Leone, à la navigation sur la côte de Guinée, au commerce des bois d'ébénisterie et de teinture, aux insectes et aux reptiles de ces régions tropicales, aux divers procédés de pêche, à l'histoire des

1) *Seven years among the Fjort*. Londres, Sampson Low, Marston et Cie.

premières relations commerciales de l'ancien monde avec l'Afrique équatoriale et de l'échange « à la muette » (*silent trade*), aux voyages de découverte et aux premiers essais de colonisation des Français et des Portugais dans cette partie du monde, ou même à l'organisation de la propriété indigène en pays bantu et en pays nègre et aux lois qui la régissent; il nous faut, à notre regret, nous contenter de mentionner en passant la critique passionnée, partiale, et en quelques points fondée, qu'elle a faite du système administratif appliqué dans les *Crown Colonies*, l'apologie de l'œuvre réalisée par la *Royal Niger Company* et le très curieux et très vivant exposé qu'elle a donné de l'état du commerce des diverses nations européennes en Guinée et au Congo et des raisons qui obligent l'Angleterre à ne pas tolérer que lui soient rendues d'accès difficile ces grands marchés africains, nous reviendrons sans doute, et c'est là ce qui nous fait nous résigner à n'y insister pas aujourd'hui, sur toutes ces questions en un autre recueil. Il suffit de signaler l'Appendice II (p. 567-611) où M. John Harford a fait le récit de ses expériences commerciales dans le Cameroun et la région du Bas-Niger et de la fondation des premières factoreries sur les bords de la rivière Qua Ibo, et l'Appendice III (p. 612-633), où Miss Kingsley a réuni les renseignements donnés par J. Barbot et les autres écrivains du XVII[e] siècle sur les marchandises dont on faisait usage pour le trafic avec la côte de Guinée.

Si l'on met à part quelques observations disséminées çà et là (p. 63, Habitude des indigènes de la côte d'Ivoire de s'entretenir à haute voix avec leurs *guardians spirits* et les âmes des morts, tout en vaquant à leurs occupations journalières; p. 108, Superstitions relatives à la pêche; p. 125, Rôle joué par les fétiches des deux parties dans le *silent trade*, etc.), l'intérêt du livre au point de vue de l'histoire des religions est concentré dans les chapitres V-IX (p. 112-210) qui ont trait aux divers cultes fétichiques et à la médecine magique et dans l'Appendice I, où le comte C.-N. de Cardi, qui a passé la plus grande partie de sa vie à faire le commerce sur la côte d'Afrique, a réuni les plus précieux renseignements sur les populations qui occupent la région située entre la colonie de Lagos et le Cameroun.

Miss Kingsley apporte en ces quelques chapitres des précisions nouvelles à la remarquable esquisse qu'elle nous avait déjà donnée des religions africaines, mais elle semble s'être exagéré quelque peu et la pénurie d'informations où l'on se trouvait à cet égard et la nouveauté des faits qu'elle a si nettement et si heureusement décrits. Nul plus que nous n'est disposé à rendre justice aux admirables travaux du colonel

Ellis sur les peuples de langue Tshi, Ewe et Yoruba, mais soutenir que ses livres et l'ouvrage de M. Freeman, *Ashantee and Jaman*, mis à part, il n'a rien été publié sur cette région depuis le XVIIIe siècle, qui vaille que l'on y insiste, c'est, nous semble-t-il, aller un peu vite en besogne. Tenir pour nuls et non avenus les travaux de Bowdich, de Dupuis, de Ramseyer et Kühne, de Raffenel, de Burton, de Winwood Reade, de Cruikshanks, de Bouche, de Baudin, de Forbes, des frères Lander, de Wilson, de Caillié, d'Allen et Thomson, de Winterbottom, de Burdo, de Robertson, de Dupont, de Bonnat, de Hecquard, de Büchner, de Chavanne, de Bastian, de Staudinger, de Douville, de Mollien, de Du Chaillu, de Binger, de Toutée, pour ne citer que quelques noms parmi ceux des voyageurs, des négociants, des missionnaires qui nous ont fourni sur la côte occidentale d'Afrique et les régions avoisinantes d'amples et sûrs renseignement, c'est user d'une méthode peu scientifique, à laquelle d'ailleurs Miss Kingsley ne tarde pas à se montrer très heureusement infidèle ; il y a là une de ces hardiesses piquantes dont abonde sa langue savoureuse et libre et qui n'étonnent pas sous la plume d'un écrivain si merveilleusement doué pour la polémique, il serait fâcheux d'y rechercher l'expression étudiée et volontaire d'une opinion scientifiquement fondée, d'un jugement critique sur la valeur de tout un ensemble de documents de provenance très diverse qui se contrôlent et se corroborent les uns les autres.

Par fétichisme, Miss Kingsley entend la religion des indigènes de la côte occidentale d'Afrique, en tant du moins qu'elle n'a pas été altérée par des influences musulmanes ou chrétiennes. On peut faire à l'emploi de ce terme de graves objections : le professeur Tylor les a faites avant nous, l'auteur n'a pas jugé bon d'en tenir compte, nous n'y insisterons pas plus que de raison. Qu'il nous soit permis cependant de faire remarquer que lorsqu'un mot, d'acception d'abord un peu vague et flottante, a pris dans l'usage un sens précis et bien déterminé, il n'est pas sans quelque inconvénient de s'en servir en lui attribuant de nouveau la signification très générale et par là même confuse qu'il possédait anciennement ; un fétiche, c'est un objet matériel dans lequel une opération magique a enfermé un esprit, ou plutôt et en des termes plus larges, une puissance, une force surhumaine ; les cultes où ces objets jouent un rôle sont les cultes fétichistes et ils peuvent coexister en un même groupe ethnique, en une même communauté bien souvent, avec des rites qui s'adressent à de surnaturels protecteurs d'une toute autre nature. Lorsque l'auteur vient nous dire (p. 115 sqq.) que c'est une grave erreur que

de se représenter tous les fétiches comme incarnés en des objets matériels, il a grandement raison, puisque par *fétiche*, il entend les *numina* quels qu'ils soient dont l'action se fait sentir sur les phénomènes de la nature et les événements de la vie humaine ; mais ce qu'il convient d'entendre par fétiche, c'est précisément l'un de ces multiples *numina*, artificiellement incarné en un objet matériel, et le tort de Miss Kingsley est d'avoir détourné un mot qui désigne un type particulier de pratiques rituelles, du sens qui lui appartient, et de lui attribuer une valeur non plus en quelque sorte théologique, mais géographique. On en viendra ainsi à désigner par des expressions différentes des actes cérémoniels identiques entre eux et à comprendre sous un vocable unique et qui paraît caractériser leur nature tout un ensemble de coutumes, de croyances, de rites et d'institutions, disconnexes entre eux et dont le seul caractère commun est de se retrouver au sein d'une même population.

Cette religion de la côte occidentale d'Afrique que Miss Kingsley appelle du nom de fétichisme, c'est à vrai dire un naturisme et à en juger par les indications fournies par l'auteur et qui n'ont pas toujours sur ce point toute la netteté et l'ampleur qu'on pourrait souhaiter, un naturisme à forme animiste, j'entends un naturisme où les multiples puissances qui meuvent, vivifient et fécondent la nature sont représentées à la conscience sous la forme d'esprits et souvent d'esprits indépendants de tout lien nécessaire avec un corps. Ce n'est là d'ailleurs qu'une différence spécifique d'une importance secondaire et Miss Kingsley a très distinctement reconnu la forte unité du genre qui constituent les religions naturistes. Cette unité, elle l'a même présentée comme plus complète et plus réelle qu'elle ne l'est en fait, lorsqu'elle a effacé presque la différence essentielle qui existe entre la conception que se font de la nature les non-civilisés et celle qu'en ont créée les grands panthéistes, tels que Spinoza. Ce qui met une barrière presque insurmontable entre les deux théories de l'univers, c'est la notion de loi immuable, qui est partout présente dans les grands systèmes philosophiques et à laquelle ne s'est nulle part élevée la conscience du sauvage. Partout apparaît l'action de volontés particulières, capricieuses et changeantes, en conflit les unes avec les autres, nulle part l'action de causes uniformes, qui obéissent à des lois constantes et dont l'homme ne saurait par des rites appropriés modifier à son gré les effets nécessaires. C'est là une différence qui va presque jusqu'à l'opposition, et il ne me semble pas que Miss Kingsley lui ait fait justice, mais ce qui lui importait, c'était de

mettre en lumière l'extrême affinité qui existe entre toutes les théologies naturistes et l'abîme qui les sépare des religions révélées, qu'il vaudrait mieux appeler religions éthiques, du christianisme ou de l'islamisme par exemple. Cette sorte d'incompatibilité entre ces deux manières de se représenter le divin et ses relations avec l'homme explique le trouble étrange et la singulière confusion d'esprit où la conversion à l'une des deux grandes religions sémitiques jette l'âme d'un Africain : cette confusion, Miss Kingsley, avec sa connaissance directe des manières de penser des indigènes, l'a fort clairement décrite (p. 124 et seq.).

Mais d'autre part, ces religions exercent sur les Noirs, qui, d'ailleurs, ne renoncent pas, tant s'en faut, en les adoptant, à toutes leurs pratiques superstitieuses, un attrait puissant et cela parce qu'en elles se fait jour une sollicitude pour l'homme, qui ne tient guère de place dans la pensée des dieux d'Afrique, et surtout parce que le rôle essentiel y est joué par un homme-Dieu ou un homme quasi divin, ici le Christ et là Mohammed, qui sert de médiateur entre le Dieu suprême et ses fidèles. Cette notion du médiateur l'imagination religieuse des Noirs a été impuissante à la créer, mais il n'en est pas qui réponde plus pleinement aux exigences de leur sensibilité. Si l'islamisme a rencontré en Afrique de si merveilleux succès, c'est qu'il a su faire cette conception plus aisément acceptable à leurs esprits, c'est aussi que sa morale est d'une pratique plus aisée pour les trafiquants, qui sont en pays nègre les gens à qui appartient l'influence véritable ; le christianisme nécessite le recours à une double morale, la morale tout court et la morale commerciale, et cela déconcerte quelque peu l'âme simple des indigènes de la Guinée.

Dans presque toutes les religions africaines, en cette région du moins qui va du Sénégal au Damaraland se retrouve, d'après Miss Kingsley, la notion d'un Dieu suprême : c'est un Dieu qu'on ne prie guère, qui n'est point parfois le créateur, qui ne gouverne pas toujours, mais enfin qui règne. Au-dessous de lui une multitude d'êtres investis de puissances diverses et qui luttent les uns contre les autres. Ces êtres, faut-il tous les appeler des esprits? Miss Kingsley les appelle parfois ainsi, mais à la page 129, elle écrit cette phrase singulièrement intéressante : « Pour l'Africain, il n'y a peut-être pas de séparation véritable entre la conception qu'il se fait de la matière et celle qu'il se fait de l'esprit, entre l'animé et l'inanimé. C'est affaire de degré et non pas de différence essentielle de nature ». Mais cet attribut commun à tous les êtres, est-ce bien du nom d'esprit qu'il faut le désigner et ne donnerait-on pas de cette façon de penser des Noirs une idée plus exacte en disant

qu'ils se représentent l'univers entier comme un ensemble de vivants? Il faut cependant remarquer que ce principe qui donne aux êtres le mouvement et la vie, qui leur communique leurs propriétés, leur puissance active, en est en quelque mesure séparable (p. 130) et que c'est en cette notion qu'apparaît l'origine de la distinction faite entre l'esprit et les objets matériels où il s'incarne. Actuellement dans les religions africaines apparaissent des multitudes d'esprits, qui vivent indépendants de tout substratum matériel. Au nombre de ces esprits se trouvent les âmes des morts.

D'après l'auteur, ces âmes ne reçoivent de culte ni en Guinée, ni au Congo et les ancêtres ne sont jamais mis au rang des dieux (p. 132 et seq.) : il semble que Miss Kingsley confonde ici deux questions qu'il faut avoir grand soin de maintenir distinctes, celle du culte des ancêtres et celle du culte des morts et que, d'autre part, elle joue un peu sur les mots, lorsqu'après avoir décrit toute une série de pratiques, qui ont place dans les cérémonies célébrées en l'honneur des morts et dont l'ensemble constitue à n'en pas douter un rituel de propitiation, elle affirme que les âmes de ceux qui ne sont plus ne sont jamais l'objet d'un culte et cela parce qu'elles ne prennent point rang parmi les plus puissants d'entre les grands dieux naturistes. Il est indéniable que chez les Nègres de Guinée les cultes familiaux n'ont jamais acquis le développement qu'ils présentent chez les Bantus de l'Afrique australe ni revêtu le même caractère systématique, mais en présence des sacrifices et des offrandes funéraires en usage chez les Achantis et au Dahomey, il est impossible de nier que certains morts tout au moins sont sollicités à une intervention active en faveur des survivants ou en tous cas à une bienveillante neutralité par des rites très analogues à ceux par lesquels les Noirs cherchent à effectuer la propitiation des esprits. C'est plutôt la puissance du mort qui lui attire ces hommages que ses liens de parenté avec l'adorateur, aussi ces cultes funéraires ne sont-ils pas spécifiquement ancestraux, mais il paraît évident qu'on ne saurait réduire à de simples témoignages de respect et de bienveillance tout cet ensemble de pratiques dont le caractère rituel apparaît si nettement. Ce qui est vrai, c'est que l'autorité des âmes désincarnées, de celles même des plus grands chefs est moindre que celle des dieux naturistes et que la négligence dont on ferait preuve à leur égard n'entraînerait point à sa suite d'aussi redoutables sanctions, mais il n'en va pas autrement en bien des régions où les cultes ancestraux ont leur plein développement.

Dans la région qu'elle a étudiée de la côte occidentale d'Afrique,

Miss Kingsley a trouvé quatre écoles distinctes de fétichisme ou, si l'on veut, quatre types principaux de religion, auxquels on peut ramener tous les autres, le type Tshi et Ewe, le type du Calabar, le type Mpongwe et le type Fjort. Ce qui différencie surtout les unes des autres ces diverses formes religieuses, c'est l'objet auquel en chacune d'elles tendent plus spécialement les pratiques rituelles : chez les Tshi et les Ewe l'objet essentiel du culte, c'est la préservation de la vie, au Calabar, la réincarnation des âmes, chez les Mpongwe, la prospérité matérielle, chez les Fjort, la propitiation de la terre divinisée. Les pratiques religieuses en usage chez les populations de Sierra-Leone se rattachent au premier type. Les Yorubas appartiennent, eux aussi, au point de vue du culte, à la même famille, mais chez eux le nombre des dieux a singulièrement diminué : telle fonction qui, chez les Tshi, est l'apanage collectif de tout une petite armée divine est concentrée tout entière aux mains d'un seul personnage surhumain ; peut-être faut-il voir dans cet acheminement vers l'unité de Dieu l'influence de l'islamisme, dont les doctrines sont depuis longtemps fort répandues dans cette région. Au Bénin d'ailleurs comme au Congo apparaissent également des éléments mythiques ou rituels qui ne sauraient se rattacher aux vieilles conceptions naturistes et aux pratiques qui en découlent ; il est encore manifeste que c'est à des influences chrétiennes qu'il faut faire remonter leur origine.

Chez les Fjort, nous nous trouvons en présence de cultes assez différents de ceux de la Côte de l'Or ou du Calabar, c'est que nous avons affaire à une race nouvelle et dont les traits, soit au physique, soit au moral, sont fort caractérisés, la race bantu. Son action au reste se fait déjà sentir dans « l'école » précédente ; la religion des Mpongwe constitue un terme de passage, une transition entre les cultes célébrés au Dahomey ou dans l'Achanti par exemple et le Nkissisme du Congo. Les prêtres réguliers des dieux, les hommes investis d'un sacerdoce régulier, font place aux féticheurs et aux magiciens. Chez les Fjort cependant les prêtres de Nzambi ont un rôle important, mais on doit peut-être attribuer la singulière prépondérance exercée par cette déesse dans le panthéon du Congo à l'identification qui s'est faite sans doute dans l'esprit des indigènes entre elle et la Vierge Marie dont la connaissance leur a été apportée par les missionnaires catholiques du XVIe siècle.

Ce qui a frappé tous ceux qui se sont occupés des indigènes de l'Afrique occidentale, c'est la place singulièrement importante que prennent dans leur vie publique et privée les pratiques de sorcellerie. Miss Kings-

ley s'est attachée à marquer nettement en quelle relation se trouvent ces pratiques avec les cérémonies régulières du culte des dieux. L'hostilité contre les sorciers et la sorcellerie ne provient pas de ce que l'on regarde comme impie le recours à ces procédés pour contraindre à la volonté de l'homme les maîtres surhumains du monde, mais de ce que l'on redoute que les sorciers ne se servent pour des fins dangereuses et pour la communauté et pour les individus, qui la composent, du pouvoir dont ils disposent. Le sorcier peut tuer qui il lui plaît, et c'est pour cette seule raison qu'il est bien souvent traité en ennemi public.

La confection de la plupart des charmes par lesquels on peut ainsi déterminer la mort d'un homme exigent que l'on soit en possession d'un peu de son sang ou de ses cheveux, d'une rognure de l'un de ses ongles ou de quelque fragment d'un objet qui lui appartienne, mais il est à cette règle des exceptions, plus apparentes d'ailleurs que réelles ; dans les pratiques de Fangaree, c'est le nom de la personne et son regard qui donnent prise sur elle. Il faut mentionner à part ce charme qui consiste à détacher de soi son propre visage et à en obséder celui dont on veut se venger jusqu'au point où il en vient à se suicider pour échapper à cette intolérable persécution.

Ce qui redouble la haine contre les sorciers, c'est que tout individu qui meurt avant que son âme ait été unie à son corps pendant un temps assez long, subit cette cruelle destinée de ne pouvoir jouir du repos de l'Hadès, condamné qu'il est à errer entre le pays des morts et celui des vivants pendant de longues années.

L'un des rôles essentiels des prêtres, c'est précisément de défendre les fidèles des dieux contre les entreprises malfaisantes des sorciers, mais il faut ne pas oublier que ces pratiques défensives ont exactement le même caractère magique que les pratiques agressives de leurs adversaires, et ne s'en distinguent que par l'intention qui y préside et par la situation officielle et publique qu'occupent les féticheurs. Cette situation du reste diffère en importance suivant la région de la côte d'Afrique que l'on envisage : il y a une sorte d'abîme entre le prêtre de Tando ou de Bobowissi et tel sorcier Tshi ou Ewe, la distance est moindre entre les magiciens licites ou illicites du bassin de l'Ogooué. Il semble que l'un des facteurs les plus importants de cet accroissement d'importance que prennent les féticheurs en certaines parties de la Guinée, ce soit la réduction du nombre des dieux et le renforcement de leur puissance. Miss Kingsley insiste sur la nécessité qu'il y a à ne pas confondre les ministres de ces cultes utiles et défensifs avec les personnages

sacrés qui dans les sociétés secrètes célèbrent les rites dont elle a cherché à mettre en lumière la signification essentiellement politique et judiciaire.

Il faut relever au cours d'une série d'indications fort intéressantes sur les cérémonies familiales et agraires la description d'un sacrifice du daim annuellement accompli à Winnebah sur la Côte de l'Or et dont le caractère « totémique » semble fort vraisemblable, du moins ce sacrifice ressemble-t-il, en ses traits essentiels, à ceux que F. B. Jevons a rangés dans ce groupe.

L'auteur insiste avec raison sur la place secondaire que tient l'homme dans la conception du monde que se font les Noirs : il n'est pas l'objet constant des préoccupations, de la sollicitude ou de la colère de ces vivants qui constituent l'univers : ils ont entre eux mille querelles qui ne le concernent pas et débattent mille affaires où il n'est pas mêlé ; l'un des plus grands soucis des indigènes de cette partie de l'Afrique est de ne pas recevoir de dangereuses éclaboussures de toutes ces fureurs, qui ne le visent pas. Laisser les dieux vider leurs différends et cultiver son jardin en paix, protégé par ses fétiches, c'est là sinon toute la morale religieuse africaine, tout au moins une bonne partie de cette morale. On ne peut se dispenser d'avoir des relations avec les puissances surhumaines qui vous dominent et qui vous enveloppent, mais les plus courtes sont les meilleures, et l'une des pires charges des fonctions publiques, c'est précisément de les multiplier.

Miss Kingsley a consacré deux chapitres de son livre (ch. VIII et IX) à l'étude de la médecine noire. Cette médecine n'est pas dans son ensemble une médecine magique, dit-elle, et il serait d'une fort mauvaise méthode de méconnaître la nette distinction qui existe entre l'*abiabok* (l'herboriste) et l'*abiadiong* (le sorcier guérisseur). A dire vrai et à nous en référer à ce que dit l'auteur lui-même, cette distinction est plus apparente que réelle. Il écrit en effet (p. 181) : « Toute action est celle d'un esprit sur un esprit; c'est donc l'esprit de la médecine qui agit sur l'esprit de la maladie. Certaines maladies peuvent être combattues par les esprits qui résident en certaines herbes. D'autres maladies sont causées par des esprits qui ne cèdent pas aux esprits qui habitent dans les herbes : il faut pour en venir à bout avoir recours à des esprits plus puissants. » L'herboriste est donc en somme un magicien d'un rang inférieur, qui traite les cas ordinaires, ceux qui ne nécessitent pas l'intervention de l'*abiadiong*. Les maladies qui sont justiciables de cette médication plus énergique et plus relevée, résultent toujours de quelque malheur accidentel ou causé par la malignité d'autrui et dont l'une des âmes du patient a été la victime. Miss Kingsley avait déjà exposé toute cette théo-

rie de la médication et de la maladie dans ses *Travels in West Africa* — et nous l'avons à sa suite analysée ici même (t. XXXIX, p. 142 et sq.) : elle y revient en ce second ouvrage avec des précisions nouvelles. Pour lutter contre le sorcier, qui, dans la majorité des cas, est la cause de la maladie dont un patient est atteint, il faut que l'*abiadiong* ait en lui un esprit, ou, si l'on veut, une puissance surhumaine, et c'est ce qui fait que son métier ne va point sans l'exposer lui-même à de bien redoutables périls; il arrive en effet que le sorcier soit dévoré par l'esprit qu'il porte en lui et l'homme-médecine n'est pas plus que les autres magiciens à l'abri de ce risque.

Miss Kingsley donne à la fin de ce chapitre de très intéressants détails sur l'apprentissage du métier de guérisseur et sur les méthodes prophylactiques en usage pour tenir loin de soi les maladies.

Cette trop brève analyse permet de se faire une idée du haut intérêt du livre de ce hardi chasseur de fétiches qu'est Miss Kingsley, mais on n'en aurait cependant qu'une très incomplète notion, si nous ne disions pas quelques mots de l'Appendice I où le comte de Cardi a présenté une si consciencieuse monographie des populations qui habitent la côte de Guinée dans toute la région des *Oil Rivers*. Brèves indications sur l'histoire de ces petits royaumes nègres, renseignements commerciaux et agricoles, souvenirs personnels et anecdotes y voisinent avec les fragments d'une étude fort morcelée et très peu systématique, mais qui n'en est pas moins intéressante pour cela, de la vie religieuse et sociale des indigènes. Nous en relèverons ici quelques-uns des principaux traits, sans nous attacher trop à l'entreprise malaisée d'être complet : M. de Cardi a donné sur le culte des animaux et les superstitions relatives aux animaux quelques indications particulièrement précieuses : vénération pour les serpents dans le Bénin (p. 457 sq.), culte du python à Brass (p. 483), culte du martin-pêcheur et de la bergeronnette à Brass et chez les Ijo (p. 484 et 463), culte du requin au Nouveau-Calabar (p. 501) et à Bonny (p. 516), culte de l'iguane (p. 513 sq.) et du singe (p. 525-526) à Bonny, ordalie par les serpents (p. 457) dans le Bénin, faculté du roi de Bénin de se changer en oiseau (p. 468); il fournit aussi d'utiles renseignements sur les rites pratiqués pour se concilier la faveur des esprits des eaux et spécialement des brisants, qui revêtent d'ailleurs parfois la forme animale : libations faites par les rois et les féticheurs aux esprits des rivières (p. 444), libation à l'esprit de la rivière chez les Ijo (p. 462), immolation d'une jeune fille à l'esprit de la barre à Brass (p. 484), culte de l'esprit des eaux à Bonny (p. 516), mais c'est pour la meilleure

connaissance des sacrifices humains que son essai rendra les plus réels services. Il signale le développement toujours plus grand qu'ont pris jusqu'à ces dernières années ces pratiques dans le royaume de Bénin (p. 449), il montre (p. 450) que le dieu suprême étant considéré comme bon, ne recevait pas de sacrifices et qu'ils n'étaient offerts qu'aux divinités secondaires dont il fallait désarmer la malveillance ; les fêtes agraires célébrées au moment de la récolte des ignames, les grandes « coutumes » offertes en l'honneur de leurs prédécesseurs par les rois, les cérémonies destinées à la propitiation du soleil, de la lune, du ciel et de la terre, les coutumes funéraires sont au Bénin ensanglantées par l'immolation de victimes humaines (p. 450, 451, 452). A Brass, on sacrifie en certains cas une jeune fille à l'esprit des brisants (p. 484), et en temps de guerre les prisonniers sont immolés aux fétiches de la ville (p. 489) ; au Nouveau-Calabar, on offre tous les sept ans un jeune garçon aux requins (p. 501); à Bonny, des victimes humaines, des prisonniers de guerre de préférence, mais à leur défaut des hommes libres enlevés par surprise, étaient sacrifiés aux fétiches et en particulier à l'iguane et la maison fétiche était décorée de crânes humains (p. 513-515). Il faut rapprocher de ces rites les pratiques d'anthropophagie rituelle que rapporte M. de Cardi : à Brass (p. 497), il s'agit de cannibalisme magique (manducation du cœur des chefs tués dans un combat), au Vieux-Calabar (p. 566) de cannibalisme familial. Au Bénin, tous les fils du roi à l'exception de celui qui lui succède sont mis à mort, on les étouffe, parce qu'il n'est pas permis de répandre le sang royal (p. 451) ; en certaines localités de ce royaume, les jumeaux étaient sacrifiés à un esprit des bois et leur mère avec eux (p. 455). La même coutume se retrouve sous des formes un peu différentes chez les Jakris (p. 460). A Brass, on jette dans la brousse pour les y laisser périr les enfants qui naissent avec leurs dents et on tue les jumeaux (p. 487). On agit de même à Bonny envers eux, et en outre l'habitude y règne d'immoler les femmes qui ont eu plus de quatre enfants (p. 538). Pour s'élever au rang des chefs, il faut en ce royaume avoir coupé une tête de sa propre main (p. 524). Il convient de mentionner encore ici les pratiques en usage au Bénin pour préserver les jeunes enfants de l'action des mauvais esprits (p. 455), les détails donnés sur les cérémonies funéraires à Brass (p. 484), les renseignements fournis sur les ordalies à Brass (p. 490) et au Nouveau-Calabar (p. 498), sur les oracles rendus par le fétiche féminin du bois sacré en ce même petit royaume (p. 498 ; cf. M. Kingsley, p. 173, sur la ventriloquie oraculaire), sur les divers tabous (marchan-

dises *ju-ju* au Nouveau-Calabar, p. 502, tabous alimentaires à Bonny, p. 516, interdiction d'enjamber une barrière sur laquelle est assis le maître ou la maîtresse d'une case, *ibid.*), et sur les sociétés secrètes du Vieux-Calabar. Il faut enfin noter tout particulièrement la coutume en usage au Nouveau-Calabar de faire un sacrifice pour sanctionner la conclusion d'un marché commercial et de se frotter le corps de craie pour célébrer cette cérémonie (p. 505-506).

Dans l'Introduction qu'elle a mise en tête du livre de M. Dennett, Miss Kingsley a, une fois de plus, exposé les multiples difficultés que l'on rencontre à recueillir des indications précises et exactes sur les coutumes et les croyances des indigènes de la côte d'Afrique; elle a montré combien il faut se défier le plus souvent des impressions et des opinions des voyageurs qui n'ont fait que traverser le pays et nettement établi que c'était sur les témoignages des missionnaires et des commerçants, sur ceux surtout des commerçants, que devait se fonder notre conception de la religion des Noirs.

Parmi ces négociants d'ailleurs, il en est peu qui aient des choses de l'Afrique et de l'âme même des Bantus une intelligence aussi pénétrante et une connaissance aussi complète que M. Dennett. D'autre part, la région où il vit depuis une vingtaine d'années est particulièrement fertile en contes et en histoires de toute espèce et sa moisson a été plus abondante en ce pays du Congo qu'elle ne l'eût été en Guinée. Ces récits appartiennent à trois groupes principaux : apologues juridiques et moraux, légendes semi-historiques, contes à rire, joyeux et terribles à la fois ; dans chacun de ces groupes du reste les éléments merveilleux tiennent une place importante. La religion à laquelle ils se réfèrent, c'est celle que Miss Kingsley et M. Dennett lui-même désignent sous le nom de *Nkissisme*. D'après Miss Kingsley, ce Nkissisme est dans le Ka-Congo et le Loango une religion importée (p. XII sq.), et dans la légende des fils de Fumu Kongo, roi du Congo, subsiste, sous une forme altérée, le ressouvenir d'événements historiques réels et d'une sorte de mission religieuse exercée dans les provinces situées sur la rive nord du grand fleuve par les anciens maîtres du grand empire bantu. Une bonne partie de l'Introduction est consacrée à la discussion critique de toute cette histoire légendaire. Le résultat fort intéressant auquel aboutit chemin faisant Miss Kingsley, c'est de mettre en lumière chez les Fjort l'existence d'une plus ancienne religion, très analogue à celle des tribus du bassin de l'Ogooué et sous-jacente au Nkissisme. Une sorte de lien « ecclésiastique » continue du reste à rattacher le Ka-Congo et le Loango

au Congo ; le fétiche du chef de San-Salvador exerce sur les autres une sorte de suzeraineté. La religion des Fjort sous sa forme actuelle semble d'ailleurs avoir été profondément modifiée par la lente infiltration d'éléments chrétiens importés par les missionnaires catholiques (p. XXII sq.). Toute la dernière partie de l'Introduction est consacrée à l'étude des tabous alimentaires dont Miss Kingsley a été amenée à parler par un passage du *Voyage au Congo* du P. Merolla, où il est question des *Chegillas* : il ne semble pas qu'ils aient aucun caractère totémique. A la page XXXII, d'intéressants détails sont donnés sur l'antique coutume, jadis pratiquée, du meurtre rituel du prêtre-roi.

Le premier et le dernier chapitre de M. Dennett ont plus spécialement pour objet l'étude de la religion. La divinité dominante, c'est Nzambi, la Terre-Mère, qui a, en chaque petite communauté, son sanctuaire, où elle est incarnée en un fétiche (*Nkissi nsi*), qui donne au *Nganga Nkissi* (magicien, homme médecine) sa puissance sur les éléments. A côté de Nzambi, ou plutôt au dessus, apparaît un dieu mâle, *Nzambi Mpungu*, créateur de toutes choses, mais qui semble ne pas recevoir de culte et jouer le rôle d'une sorte de *deus otiosus*. Les pratiques par lesquelles on cherche à se concilier l'esprit de la Terre, Nkissi, sont des pratiques magiques : elles consistent essentiellement à enfoncer des clous, des couteaux, des pointes de lances, etc., dans ses effigies. Cet esprit apparaît souvent sous une forme sensible au milieu des montagnes et des rochers et comme lui les esprits des rivières. La nature tout entière est vivante : le soleil, la lune, l'éclair, le tonnerre sont des personnes, l'arc-en-ciel un immense reptile. La mer et les trombes sont, elles aussi, personnifiées, et à la mer des sacrifices sont parfois offerts. Les arbres et les herbes sont animés d'une vertu mystérieuse qui émane du Nkissi. Les animaux sont conçus à l'image de l'homme et le léopard est presque placé au rang des dieux. Les interdictions qui règlent l'usage de la chair des animaux sont nombreuses : elles n'ont pas, autant qu'il semble, de signification totémique. Les âmes des morts (*Bimbindi*) jouissent d'un assez grand pouvoir et sont fort redoutées : elles sont très ordinairement hostiles aux vivants et de mœurs cannibales. M. Dennett donne (p. 16 sq.) d'intéressants détails sur la sorcellerie et les sorciers, la médecine magique, les philtres d'amour, les pratiques en usage à la naissance, lors de l'initiation et du mariage, les coutumes agraires, les pénalités, les rites des funérailles (p. 22-24, 110-116) et les ordalies funéraires, la destinée de l'âme après la mort. La croyance habituelle, c'est celle en la réincarnation qu'assure la célébration de certaines cérémonies. L'or-

dalie à laquelle on a recours est l'ordalie par le poison; la divinité de la terre joue un rôle essentiel dans toutes les pratiques magiques destinées à empêcher que la mort ne prenne avec le défunt d'autres victimes. Dans le second chapitre, M. Dennett décrit et reproduit avec une extrême clarté et une vivacité charmante la manière des conteurs indigènes (p. 25-32)[1].

1) Voici très brièvement analysés les 29 contes ou légendes que renferme ce recueil : 1° *Comment les épouses ramenèrent leur époux à la vie* (p. 33-34). Dans le cadre d'un apologue juridique et moral vient se placer l'épisode merveilleux des hommes (ici des femmes) investis de dons merveilleux : l'une des épouses voit en rêve tout ce qui se passe et qu'elle veut savoir; l'autre sait la route pour vous mener en tel lieu qu'il lui plaît; la troisième a le pouvoir de ressusciter les morts; 2° *Le mariage de Nsassi (la Gazelle)* (p. 35-38). La condition pour conquérir celles qu'il veut épouser, c'est de deviner leurs noms : il parvient, les ayant découverts avec l'aide de son chien, à les redire correctement, après les avoir oubliés plusieurs fois pour s'être laissé entraîner à manger ou à boire avant d'avoir terminé son entreprise; 3° et 4° *L'épouse qui disparait* (p. 39-45), contes du cycle des *Swan-Maidens*; 5° *La femme jalouse*, conte moral (p. 46-48); 6° *Le ballon de Ngomba* (p. 49-53), histoire de la capture d'une jeune fille par un *mpunia* (sorte d'ogre), qui en fait son épouse et de son évasion de chez lui en un panier volant; 7° *Le mauvais mari* (p. 54-55), conte moral; 8° *L'enfant merveilleux* (p. 56-57), récit où semble apparaître l'épisode de la conception surnaturelle; 9° *Comment Kengi perdit son enfant* (p. 58-59), apologue moral et juridique; 10° *Les jumeaux* (p. 60-64), voyage dans l'Hadès où intervient l'épisode du frère cadet, qui délivre et ressuscite son frère aîné (cf. avec les légendes du cycle du « Life-token », S. Hartland : *The Legend of Perseus*, t. II); 11° *Le frère cadet qui croyait en savoir plus que son aîné* (p. 65-68), conte moral; 12° *Le Chimpanzé et le Gorille* (p. 69-70), conte d'animaux; 13° *L'Antilope et le Léopard* (p. 71-73), conte à rire qui explique en même temps la haine du léopard pour l'antilope; 14° *Comment l'Araignée conquit et perdit la fille de Nzambi* (p. 74-76), légende de la conquête du feu ravi du ciel par l'araignée avec l'assistance du pic-vert, de la tortue, de la mouche des sables et du rat; 15° *La Tortue et l'Homme* (p. 77-79), conte moral; 16° *Coutumes en usage lorsqu'on a tué un léopard* (p. 80-81), le caractère sacré du léopard s'y révèle; 17° *La Gazelle et le Léopard* (p. 82-84), conte moral; 18° *Le Chat sauvage et la Gazelle* (p. 85), conte tragique où apparait la cruauté des disettes en pays sauvage; 19° *La femme habile qui s'engrigne elle-même* (p. 86-87), conte moral; 20° *Comment le fétiche Sunga punit Basa, le frère jumeau de mon grand-oncle* (p. 88-89). Il le punit de mentir en le privant de la parole. Sunga est l'esprit de la rivière et il emmène Basa à un grand repas en sa maison située sous les eaux, c'est au cours de ce repas qu'il le châtie à cause de son habitude invétérée du mensonge. Il faut remarquer que le mensonge commis d'ordinaire par Basa, c'était de dire qu'il n'avait pas pris à la pêche un seul poisson, alors que sa maison en était pleine. Peut-être y avait-il là une offense

Dans l'Appendice I, Miss Kingsley a présenté d'après les notes de M. Dennett une étude d'ensemble sur Nzambi : un très grand nombre des éléments de sa légende portent très nettement la marque de leur origine chrétienne et telle de ses aventures est exactement parallèle à tel ou tel conte slave ou breton où Jésus-Christ est représenté voyageant sur la terre avec ses apôtres. Elle apparait en un grand nombre de mythes étiologiques et dans son cycle se retrouve une légende de ville engloutie. Elle a souvent un rôle de juge et de rémunérateur de la vertu, mais certaines histoires, telle que celle de rapt du tambour, fait par la bergeronnette, montre qu'elle est sujette à toutes les passions humaines, que sa puissance est limitée et qu'elle doit se soumettre aux coutumes qui règlent les rapports de tous les êtres. L'histoire de la fille de Nzambi et de son esclave (p. 128-130) est du type du conte des *Trois Citrons*. A la suite de cette étude, Miss Kingsley a réuni d'intéressants détails sur le *Nkissisme*, *Nzambi Mpungu*, les *Zinganga Nkissi* et leurs pratiques, les interdictions rituelles, les coutumes religieuses des Mussurongos, le danger de certains mots, les palabres. Cet appendice contient aussi (p. 143-145) un conte moral sur la nécessité d'être loyal en affaires.

L'Appendice II rédigé par MM. Sidney Hartland et Rouse est consacré aux chants des Fjort. Le sens en demeure un peu obscur en l'absence

directe à Sunga; 21° *Le Lapin et l'Antilope* (p. 90-93), conte moral ; 22° *Le combat entre les deux fétiches Lifuma et Chimpukela* (p. 94-95), légende étiologique destinée à expliquer pourquoi en une certaine région on ne trouve pas de termitières et pourquoi en une autre sont inconnus et l'oiseau Ngundu et l'arbre Minyundu et les canots et l'eau salée, et les coquillages des grèves ; 23° *Le fétiche de Chitunga* (p. 96-97). C'est un esprit du nom de Boïo, qui est incarné en la princesse qui gouverne le pays et qui en même temps vit sous terre et d'une existence indépendante. Il a la voix d'un oiseau et châtie rudement quiconque ne lui obéit pas ou lui manque de respect ; 24° *Le Léopard et le Crocodile* (p. 98-100), conte à rire ; 25° *Pourquoi certains hommes sont-ils blancs et d'autres noirs?* (p. 101-102), légende étiologique ; 26° *Les oiseaux, messagers* (p. 103-104). Divers oiseaux sont envoyés par le chef de Molembo vers Nzambi-Mpungu, pour lui demander de délivrer son peuple de la petite vérole ; il ne réussit à comprendre que la tourterelle de terre, mais ne répond rien à la requête qui lui est adressée ; 27° *L'ambassadeur de Nzambi-Mpungu* (p. 105). Colère du Créateur à la nouvelle que les blancs faisaient des hommes qui savaient parler. Il envoie le coq en ambassadeur auprès d'eux pour les prier de cesser cette concurrence sacrilège, et comme en un village, on ne témoigne pas à son représentant assez de respect, il en change les habitants en singes ; 28° *Pourquoi le crocodile ne mange pas les poules?* (p. 106-107), légende étiologique et apologue juridique ; 29° *Les Trois frères* (p. 108-109), légende relative à l'origine de l'agriculture.

de commentaires appropriés, ce sont toutefois, à coup sûr, des chants magiques : le chant de la vie, le chant des funérailles (c'est celui qui est en usage aux funérailles d'un prince), le chant du serpent, le chant des femmes de Loango, le chant de la faim. Certaines parties sont d'une obscénité ou tout au moins d'une crudité extrême : elles sont données en traduction latine.

Ces deux ouvrages, qui se complètent l'un l'autre, apportent une très utile contribution à notre connaissance des religions africaines, mais ils confirment ce que nous savions déjà, et en grande partie grâce à Miss Kingsley, bien plutôt qu'ils ne nous donnent des vues nouvelles sur les manières de penser et les coutumes des Nègres et des Bantus.

L. MARILLIER.

E. A. WALLIS BUDGE. — **The book of the dead**. — *Facsimiles of the papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher and Netchemet, with supplementary text from the papyrus of Nu, with transcripts, translations, etc.* by E. A. WALLIS BUDGE, keeper of the Ægyptian and Assyrian antiquities in the British Museum. Printed by order of the Trustees. Londres, 1899.

Les *Trustees* du Musée Britannique continuant de faire connaître au monde savant les merveilles que renferme leur musée, après avoir publié intégralement le papyrus d'Ani, dont j'ai rendu compte ici même, viennent de faire paraître au cours de la dernière année une suite aux textes relatifs à l'ouvrage égyptien connu sous le nom de *Livre des Morts*, en livrant au public les *fac-simile* de quatre merveilleux papyrus et le texte transcrit d'un cinquième exemplaire de cet ouvrage fondamental pour qui veut étudier les idées de l'Égypte à l'occasion des morts et savoir ce que peuvent produire des esprits rêveurs possédés d'une idée.

Le papyrus de Hunefer date de la XIX[e] dynastie, car celui pour lequel il a été écrit était un scribe royal au service de Séti I[er]. Il est assez court et ne contient qu'un nombre relativement restreint des chapitres de cette compilation de toutes les provenances et l'on peut aussi dire de tous les âges connue sous le nom de *Livre des Morts*. Mais quoique n'ayant pas la longueur extraordinaire d'autres papyrus de la même époque, et quoique par conséquent ne contenant pas autant de textes, le

papyrus de Huneter, « scribe royal, surveillant de la maison du roi, maître de la double terre Ramamen (Séti Ier) et surveillant de tous les gros troupeaux du roi », est un des plus beaux que nous possédions de cette époque par la richesse de son illustration. Il contient, en plus des textes qui rentrent dans la compilation ordinaire, deux hymnes, l'un à Râ, l'autre à Osiris, que l'on ne rencontre nulle part ailleurs.

Le second est le papyrus d'une dame Anhaï qui faisait partie des chœurs des dames admises à jouer un rôle dans le culte d'Amon et que les auteurs grecs avaient appelées les *Pallacides* d'Amon. Cette dame vivait sans doute vers la XXIe dynastie. Le papyrus qui fut déposé dans sa tombe offre un intérêt spécial en ce qu'il nous montre avec évidence qu'à une certaine époque, les artistes miniaturistes qui décoraient les papyrus afin de varier les illustrations ordinaires au *Livre des Morts* ou par suite du tassement philosophique qui s'opérait pour tout ce qui avait trait aux idées religieuses, prirent les scènes réservées d'habitude à montrer aux yeux certaines conceptions propres au livre du « Monde souterrain », livre qu'on a appelé en France *Livre de l'Hémisphère inférieur*, pour en illustrer le texte ordinaire du *Livre des Morts*. Quelques-unes des vignettes empruntées à ce livre étranger sont dignes d'attention, surtout celle qui représente la momie étendue sur le haut de ce qui semble un double escalier menant à la plate-forme d'un autel, avec deux dieux à tête de bélier protégeant et adorant la momie. Au dessus, dans un champ d'azur sont huit sphères superposées deux à deux, qui pourraient bien être les prototypes de l'Ogdoade gnostique avec ses huit mondes étagés, c'est-à-dire de ses huit Æons unis deux à deux.

Le troisième papyrus est encore celui d'une dame *Nedjemet*, sans doute fille d'un de ces grands prêtres d'Amon ayant usurpé la royauté à la XXIe dynastie. Son père s'appelait : Her-hor-se-Amen et sa mère de lignée royale Hourer. Il ne contient qu'un nombre de chapitres fort restreint du *Livre des Morts*, et ces chapitres sont de même illustrés par des vignettes empruntées au livre du « Monde souterrain ». Ces vignettes sont de même importantes pour l'histoire de l'évolution des idées religieuses en Égypte, et aussi le texte contenu dans ce petit papyrus, car il ne concorde avec le texte vulgaire que d'assez loin. Ce papyrus est écrit en hiératique.

Le quatrième papyrus contenu dans la publication du *British Museum* est celui de *Kerâscher* qui vivait tout à fait à la fin de l'Empire égyptien, soit sous les Ptolémées, soit sous les Romains. Au lieu de contenir une copie du *Livre des Morts*, on a remplacé le texte ordinaire par celui de

ce qu'on appelle en France le *Livre des Respirations* ou *des Souffles*; mais le texte du livre primitif y est représenté par quelques lignes empruntées à la confession négative qui constitue le chapitre cxxv du *Livre des Morts*. M. Budge en éditant ce texte a pensé que sous la période ptolémaïque ou romaine, les Égyptiens fatigués de l'énorme quantité de choses étranges accumulées par les prêtres pour expliquer certaines particularités de leur système post-obituaire, avaient voulu résumer les principales idées spiritualistes et revenir aux croyances et aux dieux anciens. C'est une chose qui se peut soutenir, mais qui ne me semble pas concorder parfaitement avec d'autres faits. Je croirais plutôt que, suivant en cela l'ornière humaine, les Égyptiens, qui après tout étaient des hommes, ont voulu ramener à des allées plus simples l'immense forêt embroussaillée des dogmes mystérieux; mais cette éclaircie ne pouvait être faite en remontant aux erreurs primitives, grossières, matérialistes et presque purement fétichistes. Je serais donc porté à croire que de semblables livres, car il y en a d'autres que le livre des *Souffles*, sont au contraire venus d'un besoin de nouveauté dans les textes funéraires et que les auteurs qui les ont composés n'ont pu se soustraire à l'atmosphère ambiante et qu'ils ont exprimé les idées ayant cours autour d'eux, ce qui, par un chemin différent, revient au sentiment de M. Budge.

Le cinquième et dernier papyrus est celui de *Nou*, un surveillant de maison et un surveillant des gens de collier, c'est-à-dire sans doute des serfs employés à l'agriculture pour le compte du Pharaon. Selon M. Budge, et rien n'est venu jusqu'ici contredire ses assertions, c'est le plus ancien des papyrus du *Livre des Morts* qui soit illustré, c'est le plus correct et le mieux écrit des papyrus que l'on connaît, et il appartient à la première moitié de la XVIII[e] dynastie. Comme il a été sans doute écrit de la main de *Nou* lui-même, c'est un exemplaire très soigné, et, comme il contient le texte de la recension thébaine, c'est un exemplaire très précieux.

Il contient un nombre assez grands de chapitres qu'on ne connaissait pas encore dans la recension thébaine et un plus grand nombre qu'on ne connaissait que par un seul exemplaire. Par une singularité que je m'explique pour le texte, ce papyrus n'a pas été publié en fac-simile, mais en caractères typographiques, car il est écrit en hiéroglyphes cursifs; mais puisque c'est le premier des exemplaires illustrés que l'on connaisse, je crois qu'il eût été d'un grand intérêt d'avoir ces illustrations afin de pouvoir les comparer avec celles d'autres exemplaires. Cependant elles sont absentes. Pourquoi?

Comme le lecteur l'aura vu d'après ce rapide résumé, sur ces cinq papyrus, quatre contiennent le *Livre des Morts* et tous sont d'origine thébaine : par conséquent pour étudier le texte thébain du *Livre des Morts*, ils seront d'une grande utilité, et de même aussi pour suivre l'évolution des idées qui tendent à ne regarder comme le seul Dieu de l'Égypte, qu'Amonrâ, Dieu composé d'Amon de Thèbes et de Râ d'Héliopolis. Pour qui s'attachera à rechercher la part de la Haute-Égypte, c'est-à-dire de Thèbes, dans la composition de l'amalgame connu sous le nom de *Livre des Morts*, et la part de la Basse-Égypte, ces papyrus sont d'un grand prix et M. Budge a rendu un véritable service à la science.

La publication est digne du *British Museum* que noblesse oblige : elle fait de plus honneur à M. Budge qui en a surveillé l'exécution et qui l'a annotée. Elle rendra de grands services à ceux qui s'occuperont du classement et de l'origine des divers chapitres de cette compilation si remarquable qui a nom le *Livre des Morts*, ou comme disaient les Égyptiens, du *Livre de Sortir pendant le jour*. Et puisque je parle de ce sujet, me sera-t-il permis de dire que notre Louvre possède aussi un grand nombre de manuscrits sur papyrus contenant le *Livre des Morts* et d'autres ouvrages du même genre : ils dorment tous dans les profondes armoires où on les tient et d'où on ne les tire que fort rarement. Pourquoi n'utilise-t-on point ces richesses?

E. Amélineau.

Robert Brown, Jun., F. S. A., M. R. A. S. — **Researches into the origin of the primitive constellations of the Greeks, Phoenicians and Babylonians**, vol. I. — London, Williams et Norgate, 1899, 1 vol. in-8°, xvi-361 pages.

M. Brown a juré que tout en Grèce était phénicien. Il démontre dans le présent volume que le système des constellations chez les Grecs est d'importation orientale. L'année dernière, il publiait un livre sur les influences sémitiques dans la mythologie grecque. Mais n'énumérons pas ici la liste déjà longue des ouvrages de M. Brown; il l'a mise au commencement et à la fin de son ouvrage, en l'accompagnant, suivant l'usage anglais, du tribut d'éloges qu'il a déjà recueilli. Nous nous inclinerons, nous aussi, devant l'abondante érudition de M. Brown. Mais nous devons avouer qu'il est difficile de rendre compte d'un pareil livre

sans chagriner un peu son auteur, et M. Brown n'est pas tendre pour ses critiques! Voici les grandes lignes du travail. Les noms des constellations, tels que les donne le catalogue d'étoiles d'Hipparque et de Ptolémée, n'ont pas été fixés à une date récente; si les astronomes grecs ont essayé parfois d'introduire de nouvelles désignations, ce n'est qu'avec une circonspection significative et, d'ailleurs, sans réussir à les imposer. En remontant le cours de la littérature grecque on rencontre toujours les mêmes symboles. Ils abondent dans le monnayage grec, comme dans celui de l'Asie Mineure et de la Syrie. Ils apparaissent sur les monuments de l'art égéen et mycénien et sur les pictographes hittites. Dans l'ensemble, ils forment un système relativement cohérent et qui répond à des conceptions mythologiques déterminées. Les Grecs ont emprunté ces symboles à des livres astronomiques phéniciens, inspirés par la science babylonienne. Un chapitre sur l'astronomie chaldéenne après Alexandre termine l'ouvrage.

Prise en elle-même, la thèse de M. Brown n'a rien d'extravagant, mais tout au contraire. Le système compliqué, uniforme, constant du symbolisme astral est l'œuvre des savants ou des demi-savants, capables d'apprendre et d'emprunter. Les Grecs ont pris la peine de nous désigner leurs maîtres. Et d'ailleurs, si l'on constate la concordance d'un certain nombre de figures astronomiques en Grèce et en Chaldée ou ailleurs, il serait moins raisonnable d'en attribuer l'invention aux Grecs, dans la religion et la mythologie desquels les astres tiennent assez peu de place, qu'aux Chaldéens.

Tant qu'il compare la carte du ciel des astronomes grecs aux indications des tablettes astronomiques chaldéennes, M. Brown se maintient sur un terrain assez solide. Mais, en général, il gâte sa thèse par la façon dont il la soutient. Tout lui est bon. Tout devient pour lui constellation. Il a beau concéder (p. 161) que les figures représentées sur les monnaies grecques ne sont pas nécessairement des symboles astraux, il les fait entrer en compte. Il n'a pas de peine à les trouver au complet dans Homère. De sa longue liste de citations homériques je ne prends que deux exemples typiques, *Il.* XXI, 22 (dauphin et poissons), XVII, 542 (lion et taureau). Il faut beaucoup de parti-pris ou d'imagination pour y trouver des allusions astronomiques. M. Brown a-t-il relu les passages qu'il cite? a-t-il vu lui-même aussi le *Peri tês Syriou* (sic) ou *Syriês Th.*? M. Brown demande beaucoup à l'étymologie. Voici quelques exemples : p. 29, Eurynomê = *Erebh no'emâ* (Beautiful-Night) ; Ladôn = *Letoôh* ou *Letañ* (lizard, crawling monster) ; p. 30, Atlas = *Atel*

(darkness); p. 38, Kassiopeia = *Qassiu-peaêr* (the beautiful Eurynomè of the Zeus Kassios); Pégase = *Pegah-sûs*; Andromède = *Addmâth*, etc. — Il est inutile et impossible de discuter des étymologies de cette sorte. Leur plus ou moins de vraisemblance ne s'établit pas directement. Toutefois M. Brown devrait tenir compte des différentes explications qui ont été données des mots qu'il explique : le mot *arabe* qu'il rattache à la racine de *'ereb*, le soir, a été rapproché aussi de la racine غرب, errer. Quant à la rigueur des déductions de M. Brown, quelques passages pris au hasard permettront d'en juger. P. 36. « Un miroir étrusque (Gerhard, *Et. Spiegel*, n° CCCXXII) montre Atûnis embrassé par Turan, pendant qu'un énorme cygne nommé *Tusna* tend amoureusement sa tête et touche la couronne de la déesse. Le prof. Sayce m'apprend que le nom assyrien du cygne est, suppose-t-on, *tussu*. Le Rév. Wm. Houghton m'écrit : « Je n'ai pas pu découvrir de noms hébreux assyriens, ou phé« niciens pour le cygne. Cependant *Tusna* sur le miroir me semble être, « comme vous le suggérez, la forme étrusque du nom sémitique du cygne. » Ainsi nous avons probablement dans *Tusna* un nom sémitique du cygne, avec une terminaison étrusque, *na*. » — P. 40. « Comme Schrœder et Lenormant l'ont prouvé, une forme comme le grec Ou-sôös représente une forme originale Bo-sôös, et *Bo* est une contraction de *Bar* (*Bo*-milcar pour *Bar*-milcar, Gesen., *Script. Ling. Ph.*, p. 421). Par suite, Bo-sôös = BAR-SAV (cf. *E-sau*, *Ésáo*) le « fils-de-la-chevelure », le Chevelu, Ousôös-Heraklês, vêtu de sa peau de lion = Grec : *Per-seus*. » — P. 193. « Les variantes du mot Dionysos, Dionyxos, Deonysos, Deunysos, Dionûs, Zonnyxos, Zonnysô, le rattachent à des formes assyro-babyloniennes. Voici la 3ᵉ de ces équations.

« III. As. Bab. DI-VA-NU-KHA (*sa Ali*, « Dionysos de la Cité », W. A. I. III, LXVI Rev. col. V, l. 40).

I. Grec. Zo-n-ny-xos (Lesbos).

II. — Zo-n-ny-sô (*Corp. Ins. Gr.*, n° 2167). »

Ces étrangetés font douter que le livre, si plein d'érudition qu'il soit, puisse être utilisé.

Henri HUBERT.

Richard Garbe. — **Sânkhya und Yoga** (*Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, III Band, 4. Heft). — Strasbourg, K. J. Trübner, 1896, 51 pages in-8.

Ce n'est pas l'un des traits les moins intéressants du soi-disant *Grundriss* de la philologie et des antiquités indo-aryennes, entrepris en 32 fascicules sous la direction du regretté Dr Bühler, que plus d'un sujet s'y trouve abordé d'ensemble pour la première fois. Par exemple M. A. Venis, qui doit traiter des systèmes de philosophie *Nyâya* et *Vaiçeshika*, a devant lui un champ de recherches à peu près vierge. C'est là une chance que les savants engagés dans des études plus vieilles et plus encombrées, où parfois ils sont réduits, faute d'autre aliment, à se dévorer entre eux, pourront à bon droit envier aux indianistes : mais d'autre part il faut avouer que l'absence de tout travail antérieur n'est pas précisément faite pour faciliter la rédaction d'un article d'encyclopédie. La tâche de M. Garbe pour le *Sânkhya* a été heureusement simplifiée par le fait qu'il existait déjà sur ce système un livre du même M. Garbe, paru en 1894 à Leipzig. On connaît cet excellent ouvrage, fait, comme il faut faire ces sortes d'études, en compagnie des pan*d*its de Bénarès et rapporté de l'Inde dans les bagages de son auteur. M. Garbe s'est borné à le résumer en trente pages. Personne apparemment ne viendra prétendre qu'il eût pu mieux faire ni qu'il eût dû, à deux ans d'intervalle, modifier de fond en comble son interprétation du *Sânkhya*.

La seconde partie du fascicule, relative au *Yoga* et par suite plus neuve, intéresse aussi plus directement les lecteurs de cette *Revue*. A la vérité, des six philosophies indiennes, il n'en est aucune qui ne professe avoir pour but unique et suprême la « délivrance », c'est-à-dire le salut. Ce sont donc toutes, en un sens, des doctrines religieuses : mais ce caractère est infiniment plus marqué dans le *Yoga* mystique et théiste que dans l'essai rationaliste du *Sânkhya*. Cela n'empêche pas d'ailleurs les deux systèmes d'être étroitement associés par la tradition indienne et M. Garbe a toutes raisons d'étudier les théories du premier dans leurs rapports avec celles du second. Si ses deux chapitres sur l'histoire et la littérature du système sont surtout à l'usage des spécialistes, tout étudiant des religions aura grand profit à lire l'exposé rigoureusement scientifique qu'il nous donne de ces fameuses pratiques des Yogis au sujet desquelles on a tant exploité l'inépuisable crédulité humaine. Leurs

prétendus pouvoirs magiques (don d'invisibilité, de lévitation, d'ubiquité, etc.) ne nous sont d'ailleurs donnés que comme des facultés accessoires, acquises chemin faisant et par surcroît. Tout l'effort de la doctrine tend à faire monter l'âme, de degré en degré, jusqu'à l'extase suprême. Le chemin qui y conduit compte huit stades distincts. Au début il convient d'observer les défenses et les préceptes de la morale commune : puis, grâce à des postures spéciales du corps et des mains, à des jeux de respiration et à des exercices d'hypnotisme, l'esprit arrive peu à peu à se détacher des objets pour se concentrer en soi et, par la contemplation, atteint enfin l'absorption finale. Il suffit d'énoncer ces idées pour reconnaître qu'elles ne sont pas exclusivement indiennes. Grâce au résumé judicieux et aisément accessible qu'en a donné M. Garbe, les futurs historiens des doctrines mystiques n'auront plus aucune excuse pour ignorer la forme qu'elles ont prise dans l'Inde.

A. Foucher.

W. E. Addis, M. A. — **The documents of the Hexateuch, translated and arranged in chronological order with introduction and notes**. Part I. *The Oldest Book of Hebrew History*, pp. xciv-236. — Part II. *The deuteronomical Writers and the priestly Documents*, pp. viii-485, 1892 et 1898. — A Londres, chez David Nutt, in the Strand.

Cet important travail que nous présentons si tardivement aux lecteurs de la *Revue*, bien que le premier volume date de 1892, est des plus intéressants, non pas qu'il ait une valeur scientifique originale ou qu'il innove en quelque point; mais il a une valeur pratique de premier ordre et sera d'une grande utilité au théologien qui veut se rendre compte des opinions divergentes au sujet de l'Hexateuque, ou à l'historien qui aimerait à peu de frais se procurer le texte, dépouillé du contexte, des différentes sources dont se compose la compilation connue sous le nom de livres de Moïse et de Josué.

Quand je dis que cet ouvrage n'a pas une valeur scientifique originale, ce n'est pas que je conteste l'esprit scientifique qui l'anime. D'un bout à l'autre, son auteur est animé du grand désir de ne donner que des résultats certains; il n'avance rien sans avoir une autorité sérieuse à citer; et d'une façon générale, il accepte en ses détails l'œuvre accomplie par

Graf, Reuss, Kuenen, Wellhausen, Stade, Cornill, etc. Mais son livre est une vulgarisation des idées émises par ces grands critiques, une très habile présentation de leurs hypothèses plutôt qu'une recherche personnelle, originale. D'ailleurs il ne le cache pas ; dans sa *Préface* au premier volume, il indique bien ce qu'il a voulu faire : il s'est efforcé de donner en langue anglaise un travail d'une lecture plus facile et plus agréable que tel traité de Kuenen ou de Dillmann ; et aidé par les travaux des plus célèbres critiques, il a coordonné leurs arguments, groupé leurs résultats et ainsi il a fait œuvre des plus utiles. Car, enfin, en face de l'immensité des monographies, des commentaires, des introductions qui s'accumulent, n'est-il pas bon qu'un homme se sacrifie pour mettre un peu d'ordre dans ce désordre et résume aussi scientifiquement que possible ce que d'autres ont dispersé aux quatre vents du ciel ? C'est donc un instrument de travail commode et accessible que nous a procuré M. Addis et qui certes ne nous dispense pas de la libre recherche et de l'indépendance du jugement à l'égard des critiques.

M. A. ne s'est pas contenté, comme le professeur Kautzsch dans sa récente édition de l'A. T., de marquer en marge par des signes distinctifs les différentes sections dont se composent les écrits sacrés ; il n'a pas cru suffisant de les imprimer dans leur ordre traditionnel en les différenciant par les caractères d'imprimerie ou en les colorant, comme le fait la *Polychrome Bible*, éditée par Paul Haupt, de Baltimore ; il a radicalement mis bout à bout les fragments épars et a reconstitué isolément — ou si l'on aime mieux, — il s'est efforcé de reconstituer chacun des livres dont se compose actuellement l'Hexateuque. C'est là une innovation heureuse et qui mérite de sincères encouragements. Nous sommes très convaincu que l'ordre actuel des livres bibliques est factice, reposant sur des conceptions depuis longtemps dépassées, et l'on n'ose pas, une bonne fois, publier une Bible dans laquelle les écrits seraient groupés dans l'ordre chronologique, gagnant ainsi en compréhension et en clarté. C'est à peine si les savantes *Introductions* parviennent à s'arracher à la routine ; je ne vois encore que Wildeboer qui ait eu ce courage et aussi Bennet, dans un petit livre de vulgarisation, *A primer of the Bible*. M. A. n'a pas craint de marcher dans cette voie ; il faut l'en féliciter.

Son tome Ier comprend ce qu'il intitule *The Oldest book of Hebrew History*, c'est-à-dire le plus vieux livre de l'histoire des Hébreux. Il n'a pas cru qu'il était nécessaire de séparer le Jahviste de l'Élohiste primitif. Il considère que ces deux écrits, d'inspiration similaire, ont dû être fon-

dus en un seul bien avant leur incorporation à l'Hexateuque, et il se contente, là où il en voit la possibilité, de les différencier par les caractères typographiques. Ils ont dû être composés au plus tôt avant la destruction du royaume du Nord, par conséquent avant 722.

Le second tome renferme les écrits attribués au Deutéronomiste et les documents sacerdotaux. Les différents fragments qui composent ces écrits sont nettement délimités et bien présentés au lecteur. Le Deutéronome est contemporain de Josias et les documents sacerdotaux ont reçu leur dernière façon à une date très rapprochée de 444.

Il nous semble inutile d'entrer dans plus de détail. Les spécialistes reconnaîtront facilement par le peu que nous avons dit à quelle tendance se rattache M. A. et une lecture, même superficielle, du commentaire très sobre, concis, qu'il donne des différents fragments, montrera à quelque degré il connaît et utilise les études les plus variées des Allemands, des Anglais, des Hollandais, sans oublier les Français, (MM. Horst, M. Vernes, A. Westphal, etc.). Je me garderais de comparer cet ouvrage à l'*Einleitung in den Hexateuch*, de Holzinger, si complet et si riche; mais dans une certaine mesure, l'œuvre de M. A. rendra de signalés services, même à côté d'Holzinger.

X. Kœnig.

Thomas Tyler. — **Ecclesiastes**. *A new edition*. — London, D. Nutt, 1899, in-8, x et 108 pages.

La première édition de ce livre a été publiée en 1874. On comprend qu'après un laps de temps aussi long l'auteur ait senti le besoin de reprendre son ouvrage et de le compléter à bien des égards, en mettant à profit les travaux anglais et étrangers qui ont paru depuis sur la matière. Mais, dans ses grands traits, cette nouvelle édition ressemble à la première.

Ce livre se divise en trois parties principales. Dans la première, de beaucoup la plus étendue, sont traitées, d'une manière fort complète, toutes les questions d'introduction à l'*Ecclésiaste*. Peut-être M. Tyler est-il même trop complet à ce sujet, en ce sens qu'il cherche à résoudre certaines questions, touchant ce livre biblique et son auteur, qui sont en réalité insolubles, faute de renseignements suffisants. Un long paragraphe spécial et une grande partie d'autres paragraphes de cette introduction,

sont consacrés à prouver la grande influence que la philosophie grecque a exercée sur l'*Ecclésiaste*. Ce livre tranche en effet beaucoup sur toute la littérature hébraïque, par son déterminisme et son épicurisme, et il dénote ainsi une influence étrangère incontestable, qui ne peut être que celle de la philosophie grecque. Mais notre auteur va trop loin, quand il présente ce livre en son ensemble comme un pur produit de cette philosophie et transplante au sein du judaïsme des anciens temps les conceptions des écoles grecques, les préoccupations et le langage des stoïciens et des épicuriens d'alors. Ainsi, d'après lui, le sadducéisme est né sous l'influence de l'épicurisme, et c'est sous l'action de ce dernier qu'il a rejeté la doctrine de la résurrection des morts. Or c'est là méconnaître que le sadducéisme, son origine et son développement s'expliquent fort bien, sans qu'on ait recours à une influence étrangère. N'oublions pas que la doctrine de la résurrection des morts, en particulier, est absolument ignorée dans l'ancien Israël et figure pour la première fois dans le livre récent de Daniel, écrit au temps d'Antiochus Épiphane, alors que M. Tyler fait remonter avec raison la rédaction de l'*Ecclésiaste* à 200 environ avant notre ère. Le simple esprit conservateur de l'auteur de ce livre et des sadducéens suffit donc pour expliquer leur point de vue à cet égard. Est-il nécessaire de recourir à l'influence de l'épicurisme pour comprendre leur scepticisme et leur matérialisme pratique? Évidemment non, puisque ces tendances se retrouvent partout et sont conformes aux dispositions naturelles d'une foule de gens qui n'ont jamais rien su d'Épicure. Quand notre auteur s'applique à présenter le pharisaïsme comme un produit du stoïcisme, il fait tout aussi fausse route. La tendance pharisaïque remonte en effet déjà à l'époque de Néhémie, c'est-à-dire à un âge où les Juifs n'avaient encore nullement subi l'influence grecque. Le pharisaïsme a aussi un caractère essentiellement juif et est un pur produit de l'esprit juif.

Dans la seconde partie de son ouvrage, M. Tyler nous donne une analyse détaillée de l'*Ecclésiaste* et, dans la troisième, une traduction avec des notes explicatives. N'aurait-il pas mieux valu combiner ces deux parties, en rattachant à chaque chapitre ou section principale le résumé et les explications qui s'y rapportent, au lieu de faire précéder la traduction et le commentaire d'une analyse qui occupe, à elle seule, 33 pages? Les notes qui accompagnent la traduction, tout en ayant généralement un caractère d'érudition, sont pour la plupart assez brèves et n'entrent pas dans tous les détails exégétiques. Aussi, tandis que l'Introduction ou la première partie de notre livre occupe cent pages, le

commentaire, y compris la traduction, n'en occupe que trente-six. On voit par là que de tout l'ouvrage, la partie essentielle c'est la première. Et dans celle-ci, la question qui prime toutes les autres, c'est de démontrer que le livre biblique n'est qu'un reflet de la philosophie grecque. Il était sans doute bon de s'étendre là-dessus, puisqu'il y a toujours encore des théologiens qui mettent en doute l'influence de cette philosophie sur l'*Ecclésiaste*. Mais la démonstration aurait gagné à être plus concise et à se concentrer sur les points incontestables. En se dispersant sur une foule de considérations peu probantes, elle prête trop le flanc à la critique.

G. Piepenbring.

E. Revillout. — **Le concile de Nicée, d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques.** — Second volume. Dissertation critique (suite et fin). — Paris, 1899.

Les études de M. R. sur les textes coptes ayant trait ou prétendant avoir trait à Nicée, ont débuté en 1875 par deux articles insérés dans le *Journal asiatique*; elles ont continué en 1881 par un volume, dont 1899 voit paraître la suite; on nous promet un troisième volume *sine die*. On se tromperait d'ailleurs à croire que M. R. a pris tant de temps pour vérifier ses conclusions, car il nous déclare, dans un avis préliminaire, qu'il s'est résolu à publier le présent volume tel qu'il l'avait d'abord rédigé et « sans y faire les changements et les additions » qu'il rêvait d'y faire « lors de l'impression du premier volume ».

Le mérite de M. R. a été d'appeler l'attention sur une collection canonique copte intéressante, puisqu'elle contenait d'abord le symbole, les souscriptions et les canons de Nicée. M. R. étudie l'origine de la liste des souscriptions de Nicée. Sur cette question, sa dissertation, publiée postérieurement aux *Patrum nicaenorum nomina* de Gelzer, Hilgenfeld et Cuntz (Leipzig, 1898), a le tort d'ignorer ce très beau travail. M. R. pense que l'original de la liste des souscriptions de Nicée est d'origine alexandrine, nous le pensons aussi. Il ajoute que cet original « a été certainement rédigé par des témoins qui avaient, avec S. Athanase et S. Alexandre, assisté à Nicée..., bien qu'il contienne un certain nombre d'erreurs, voire même d'anachronismes » (p. 300). Nous ne voyons pas l'intérêt critique de cette observation, moins encore sa justification. Ce

qui est intéressant, c'est qu'une quarantaine d'années après le concile de Nicée (à supposer avec M. R. que la liste des souscriptions ait été établie en 362), on ne restituait pas une pareille liste sans erreurs et sans anachronismes ; c'est aussi que l'ordre des souscriptions adopté pour cette liste restituée était, de l'aveu de M. R., « purement mnémotechnique et ne nous donne certainement pas la place que les signatures occupaient dans la liste antique, déjà perdue à cette époque » (p. 300). C'est dire, et nous sommes de l'avis de M. R., que la liste qui nous est parvenue n'a rien d'officiel, d'authentique, et qu'elle est une restitution érudite exécutée par des notaires qui n'avaient pas les actes originaux sous les yeux.

D'autre part, on sait, grâce à l'historien Socrates, que cette liste des souscriptions nicéennes se trouvait *in extenso* dans la collection canonique alexandrine à laquelle Socrates donne le nom de *Synodikon de S. Athanase*. Cette collection, M. Franz Geppert (*Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus*, Leipzig, 1898) a tenté de la reconstituer et, encore que cette reconstitution soit fort incomplète et que nous pensions montrer bientôt dans la *Byzantinische Zeitschrift* que l'on peut, grâce surtout à la collection canonique dite du diacre Théodose, en proposer une beaucoup plus étendue, on doit tenir pour acquis que le *Synodikon de S. Athanase* est sensiblement postérieur au concile d'Alexandrie de 362, n'a aucun rapport avec ce concile, et vraisemblablement n'a rien de S. Athanase lui-même, tout en étant d'origine alexandrine. Pendant que l'étude de M. R. s'attardait dans ses cartons, des investigations se poursuivaient qu'il a ignorées et qui rendent aujourd'hui son hypothèse inadmissible. Il eût même suffi à M. R. de prêter quelque attention à la critique qui fut faite de son premier volume par M. l'abbé Duchesne (*Bulletin critique*, t. I, 1881, p. 330-335), pour constater que son hypothèse prêtait à des objections très graves. Et il importe d'autant plus de le noter que l'hypothèse de M. R. a été acceptée sans contrôle par M. Gelzer.

M. R., croyant avoir retrouvé dans sa collection copte les actes du concile d'Alexandrie de 362, a cédé à l'entraînement d'attribuer à ce concile des pièces qui appartiennent à d'autres conciles. Tel est le cas des canons du concile de Nicée, non qu'il pense que ces canons aient été rédigés à Alexandrie en 362 et mis par le concile d'Alexandrie sous le nom du concile de Nicée, mais parce qu'il croit à ce qu'il appelle « une collaboration inconsciente des Pères d'Alexandrie dans l'œuvre du concile de Nicée qu'ils rééditaient et promulguaient » (p. 330). Nous aurions

ainsi dans le texte qui nous est parvenu des canons de Nicée, non le texte authentique de 325, mais un *refacimento* datant de 362. Les raisons par lesquelles M. R. motive son sentiment méritent d'être discutées. Premièrement, à l'en croire, « aucun des auteurs antérieurs au concile d'Alexandrie ne parle des canons de Nicée » (p. 319). L'observation est exacte; mais il est inexact de dire que les premiers historiens qui les mentionnent, Rufin, Socrates, Théodoret, Gélase de Cyzique, témoignent qu'ils les ont trouvés dans le *Synodikon de S. Athanase*, lequel, nous l'avons dit, n'a rien de commun avec le concile alexandrin de 362.

Secondement, M. R., reprenant une observation de Charles Lenormant, s'étonne que le texte de nos canons parle à plusieurs reprises du concile de Nicée en le désignant par des périphrases comme le « saint et grand synode », le « grand synode ». Comment les Pères de Nicée ont-ils pu parler d'eux-mêmes avec cette solennité? Cette difficulté n'en sera une que pour les personnes peu familiarisées avec la terminologie ecclésiastique : il n'y a pas de concile qui se désigne lui-même par une formule autre que le « saint synode » : ainsi le X[e] canon du concile d'Antioche de 341, ainsi le concile de Gangra dans la suscription de son épître synodale (et dans cette épître même il se qualifie lui-même de ἁγιωτάτη σύνοδος), ainsi le canon VI[e] du concile de Constantinople de 381, etc. Dans les six canons du concile d'Éphèse, on voit les Pères se qualifier quatre fois de « saint synode », une fois de « saint et œcuménique synode », une fois d' « orthodoxe et œcuménique synode ». L'expression de « saint et grand synode » pour désigner Nicée se trouve déjà dans le I[er] canon du concile d'Antioche de 341 comme une formule reçue. Et quoi de plus simple que les évêques réunis à Nicée de toutes les provinces de l'Empire se soient qualifiés de grand synode, par opposition aux synodes provinciaux (καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν) qu'ils réglementent dans le V[e] de leurs canons? La difficulté de M. R. n'est donc pas fondée.

Troisièmement, M. R. assure que « la préoccupation tout égyptienne que l'on remarque dans les règles disciplinaires [?] paraît indiquer que leur principal rédacteur a dû être un Égyptien, et, qui plus est, un aptriarche d'Alexandrie » (p. 323). On ne voit pas bien cependant un synode provincial d'Égypte présidé par l'évêque d'Alexandrie, légiférant pour toute la catholicité, car tel est le caractère universaliste de la plupart des canons nicéens; moins encore le voit-on confirmant les privilèges de l'évêque de Jérusalem dans ses rapports avec le métropolitain

de Césarée, et c'est le cas du VII[e] canon ; que si le VI[e] canon définit la juridiction de l'évêque d'Alexandrie sur l'Égypte, la Libye et la Pentapole, il suffit pour l'expliquer de se rappeler le schisme tout égyptien de Mélèce, schisme dont le concile de Nicée, on le sait, régla la solution de droit et la liquidation de fait.

Quatrièmement, M. R. voit dans le XII[e] canon une règle inspirée par « l'état de choses qui existait en 362 » plutôt « que de celui qui existait en 321 ». Mais il s'agit dans le XII[e] canon des *lapsi* de la persécution, et pareillement dans le XI[e] canon : c'est une seule et même discipline, comme c'est une seule et même situation. Or le XI[e] canon exprime tout ce que l'on peut désirer savoir, lorsque parlant du cas de ces *lapsi*, il nous apprend que ce cas s'est produit « sous le gouvernement de Licinius » (ὃ γέγονεν ἐπὶ τῆς τυραννίδος Λικινίου). Il n'y a donc pas ici à penser à l'empereur Julien. Sans insister davantage, on voit que le jugement de M. R. sur les canons nicéens ne saurait s'imposer.

La collection canonique copte de M. R., en plus des pièces nicéennes que nous venons de mentionner, contient trois documents : une profession de foi, un règlement disciplinaire, un petit recueil gnomique.

La profession de foi est, aux yeux de M. R., un manifeste doctrinal du concile d'Alexandrie de 362. Caspari qui l'avait étudiée aussi dans ses *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols* (t. II), un recueil que M. R. paraît ne pas connaître, Caspari tenait cette profession de foi pour postérieure au concile d'Éphèse et antérieure au concile de Chalcédoine : nous la croyons plus ancienne, en réalité, car elle ignore les formules de la consubstantialité de l'Esprit et des deux autres personnes, formules consacrées par le concile de Constantinople de 381. Mais, au sujet de l'Incarnation, elle est trop explicite à déclarer que le Verbe s'est incarné dans un « homme parfait », c'est-à-dire composé d'une âme aussi bien que d'un corps, pour ne viser pas Apollinaire. M. R. s'efforce d'établir ce que le concile de 362 a connu de l'Apollinarisme ; mais il est aujourd'hui établi, notamment par les recherches de M. Dræseke, que l'éclat de l'Apollinarisme est postérieur à la mort de S. Athanase. Il faudra donc rayer cette profession de foi de la liste des pièces émanées du concile de 362.

Passons au règlement disciplinaire. Quoiqu'on ait toujours mauvaise grâce à rappeler ses propres publications, je demande la permission de noter que j'ai publié l'original grec de ce règlement disciplinaire en 1890 (dans le recueil de mes *Studia patristica*), et que j'ai essayé de déterminer la date où il a été compilé et les sources de la compilation.

Parmi ces sources figure la *Didaché*. M. Warfield l'avait signalé le premier. Ce règlement disciplinaire est le produit d'une évolution à deux états successifs : le premier donne un petit recueil de préceptes pour une part empruntés à la *Didaché* et s'adressant aux fidèles, sans distinction; le second développe ce petit recueil en l'adaptant aux moines. Le premier état date, croyons-nous, du IIIe siècle; le second, du milieu du IVe. J'ai lu attentivement la dissertation de M. R. sur ce règlement disciplinaire, qu'il attribue encore au concile de 362; je confesse n'y avoir trouvé aucune raison de changer d'avis, moins encore d'admettre l'invraisemblable hypothèse de M. R. supposant que le concile alexandrin de 362 ne connaissait pas le cénobitisme, S. Athanase, nous assure M. R. (p. 490), n'en ayant fait connaissance que juste l'année suivante « pendant le nouvel exil que lui imposa Julien ».

Reste le recueil gnomique. Les manuscrits coptes d'où M. R. l'a tiré, ne sont pas antérieurs au IXe siècle. Le titre donné par ces manuscrits est : « Gnomes du saint concile, le concile de Nicée ». Il est clair que les Pères de Nicée ne sont pour rien dans la rédaction de cette longue suite de maximes morales, dont le genre ne diffère pas de tant d'autres spécimens de la littérature ascétique chrétienne. M. R. y voit une œuvre de S. Athanase, mais bien antérieure au règlement disciplinaire ci-dessus mentionné : « Elle se rapporterait à une période plus jeune de son existence, période pendant laquelle il aurait préludé à sa grande œuvre de rétablissement de la doctrine nicéenne : rien n'empêcherait d'ailleurs d'admettre que le synode de 362 ait lui-même annexé les vieilles gnomes à ses actes dans une séance postérieure à l'enregistrement des adhésions doctrinales » (p. 491). La lecture attentive de ces gnomes ne confirme pas, croyons-nous, l'impression qu'en a M. R. Tout y est amorphe et banal. Aucune allusion à un état de choses déterminé, daté. A peine (p. 513), quelques lignes qui pourraient s'entendre d'un temps d'invasion, de destruction, de massacres, peut-être de l'invasion arabe. Au milieu (p. 498), un long développement sur la Vierge Marie. Pourquoi M. R. écourte-t-il ce développement? Le peu qu'il soumet à notre critique ne rappelle aucunement la manière du IVe siècle, mais bien plutôt celle d'une époque aussi tardive que celle de S. Jean Damascène.

Pierre Batiffol.

A. J. Mason. — **The mission of S[t] Augustine to England**, *according to the original documents being a handbook for the thirteenth century*, edited by Arthur James Mason, canon of Canterbury, and lady Margaret, professor of divinity in the University of Cambridge. — Cambridge, University Press, 1897.

Le titre indique suffisamment l'objet principal de cet ouvrage : reproduire tous les documents authentiques concernant la mission de saint Augustin en Angleterre; mais non le but qui serait, d'après la préface, d'élucider les questions principales concernant l'établissement de l'Église romaine dans ce pays; de faire la part des Celtes et des envoyés de Rome dans la conversion du pays, et enfin, suivant l'expression de l'archevêque de Canterbury, l'inspirateur de ce volume, de mettre, par un exposé clair et substantiel de l'histoire de la constitution de l'Église anglaise, le monde anglo-saxon en garde contre « *les* fallaciae et praestigiae (sic) *de Rome* », à l'heure actuelle. L'auteur se demande, dans sa préface, avec une nuance d'inquiétude assez naturelle, dans quelle mesure, il a pu satisfaire, sur ce dernier point, *Sa Grâce*, et se rend la justice qu'en tout cas il a obéi à son précepte de rechercher avant tout la vérité.

Les auteurs ont accompli consciencieusement leur tâche principale : réunir et traduire les documents *authentiques* concernant la mission d'Augustin. Les textes sont puisés dans les meilleures éditions. Au point de vue de l'authenticité, un seul document était discutable : la célèbre épître du pape Grégoire en réponse aux questions d'Augustin (*Epist.*, lib. XI, ind. IV, num. 64; cf. Bède, *Hist.*, I. XXVII). Les auteurs en soutiennent l'authenticité contre l'abbé Duchesne et d'autres. Ils ne me paraissent pas avoir réfuté l'argument fort sérieux qu'on peut faire valoir contre l'authenticité : c'est qu'on n'ait trouvé aucune trace de ce document à Rome au VIII[e] siècle. Saint Boniface, en 736, écrit à Nothelm, archevêque de Canterbury, pour le prier de faire à Rome de nouvelles recherches au sujet des réponses de Grégoire à Augustin, les précédentes qu'il avait provoquées n'ayant pas abouti. Les auteurs supposent que Nothelm aurait fini par mettre la main sur l'original et l'aurait rapporté en Angleterre, ou qu'il existait à Canterbury même d'où Bède en aurait tiré une copie. Il est sûr d'abord qu'en 735, à l'époque où Nothelm quitta Rome et en rapporta ses documents qu'il communiqua à Bède, notamment des lettres de Grégoire à Augustin (Bède,

Hist. Ecl., Praef.) on n'avait rien trouvé de tel dans les archives papales; sans cela, on ne s'expliquerait pas la demande de Boniface. Il est également inadmissible qu'il l'ait trouvé après 736. Le texte qu'il aurait rapporté d'Angleterre, celui que nous possédons dans l'édition de Paris en 1518 et 1545, est, en effet, différent de celui de Bède et ne mérite guère de confiance dans les parties différentes du texte de l'*Histoire ecclésiastique*. Reste l'hypothèse que le document existait à Canterbury. On ne s'explique pas dans ce cas la demande de Boniface à Nothelm. Il était évidemment bien instruit en ce qui concernait les archives de Canterbury. S'il se retourne vers Rome, c'est qu'il sait par Nothelm ou d'autres, qu'à Canterbury, il n'y a rien, ou *un document d'authenticité douteuse*. Cette dernière hypothèse est la plus probable. Ce document suspect, Bède l'aura utilisé de bonne foi. En tout cas, la version de Bède est la seule qui doive faire loi et on peut affirmer, avec Haddan et Stubbs [1], que les additions faibles dans l'édition de Paris, 1518 et 1545, Anvers, 1572, et de là dans l'édition Bénédictine, sont dépourvues d'autorité, sans parler des raisons intrinsèques qui démontrent qu'on est en présence d'interpolations.

En ce qui concerne Bède, si sa véracité ne saurait être sérieusement mise en doute, sa passion contre les Bretons est encore plus évidente. C'est ce que les auteurs, comme tous les écrivains anglais, n'ont pas vu. Ils acceptent aveuglément tout ce qui vient de lui, sans distinction.

La part de la tradition et, par conséquent de la légende, est également à faire dans les récits de Bède antérieurs à son époque; c'est ce que personne n'a essayé.

Outre les documents latins, les auteurs ont accueilli dans leur ouvrage quatre dissertations d'intérêt divers :

Dissertat. I. — The political outlook in 597, by C. W. Oman, fellow of All Souls' College, Oxford.

Dissert. II. — The mission of Augustine and his companions in relation to other agencies in the conversion of England, by the Editor.

Dissertat. III. — The landing-place of St Augustine, with a map, by T. Mc. K. Hughes, Esq., Woodwardian professor of Geology in the University of Cambridge.

Dissertat. IV. — On some liturgical points relating to the mission

1) Haddan et Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great-Britain and Ireland*, t. III, p. 32, note b.

of St Augustine, by the Rev. H. A. Wilson, fellow of Magdalen College, Oxford.

La première dissertation est un exposé clair et substantiel de l'état de l'Europe vers 597. Ce qui concerne l'île de Bretagne est particulièrement remarquable. L'auteur reconnait, ce qui n'est pas un mince mérite chez un écrivain anglais, que de toutes les provinces de l'empire romain, la Bretagne est celle qui a lutté avec le plus de vaillance contre l'invasion germanique : le triomphe des Anglo-Saxons n'a été assuré qu'après deux cents ans de guerres continuelles. On peut même dire qu'elles continuaient encore à l'époque des invasions scandinaves.

aseconde dissertation est le morceau le plus important de l'ouvrage et comme un résumé des documents réunis. La thèse que soutient l'auteur, c'est que la mission grégorienne établie en Kent, n'a guère contribué à l'évangélisation de l'Angleterre en dehors de l'Est-Anglie et la Northumbrie. Pour la Mercie, la part des Celtes est prépondérante, personne ne saurait le nier. Dans le Sussex même, Wilfrid qui en a été l'apôtre est un disciple des Irlandais du nord. Londres chasse son évêque Mellitus en 616, et le christianisme y est établi par le roi d'Essex, Sigbert, baptisé par le Scot Finan. Le véritable restaurateur du christianisme en Essex est saint Ceadda, sinon Celte de naissance, au moins disciple des Celtes et ordonné évêque par eux. Ceadda quitta la Mercie à la prière de Sigbert pour évangéliser l'Essex. En Northumbrie même, l'œuvre des Celtes a été très considérable. Le christianisme en avait été déraciné par le roi payen de Mercie, Penda, et son allié chrétien, le Breton Catwallon. Il y est rétabli par le Scot Aidan, et ses frères des monastères d'Iona et de Melrose. En revanche, on ne saurait nier que le Wessex n'ait été évangélisé par des missionnaires romains. En somme, la thèse de M. Mason peut se soutenir, si on la borne à prétendre que l'évangélisation de l'Angleterre, le triomphe définitif du christianisme dans les esprits et les cœurs sont dus, pour une large part, aux moines celtes, surtout aux Scots, à la supériorité de leur culture et à la pureté de leurs mœurs. Quant à la constitution définitive de l'Église d'Angleterre, il est impossible de nier, sans se mettre en contradiction avec les faits, qu'elle ne soit l'œuvre de l'Église romaine établie dans le Kent ; commencée par Augustin, elle a été menée à bonne fin par le plus grand homme de l'Église anglaise primitive, Théodore de Tarse. Sa constitution, ses usages, sa discipline, l'Église d'Angleterre les tient de Rome.

La plus importante des questions liturgiques traitées dans la quatrième dissertation concerne les rites observées par les Bretons dans le baptême :

en quoi différaient-ils de l'usage romain ? L'auteur examine consciencieusement toutes les hypothèses et, fort sagement, semble-t-il, n'en adopte aucune.

J. LOTH.

Analecta Bollandiana, tomus XVIII, ediderunt Carolus DE SMEDT, Josephus DE BACKER, Franciscus VAN ORTROY, Josephus VAN DEN GHEYN, Hippolytus DELEHAYE et Albertus DELEHAYE [Bruxellis, 1899, in-8, 447 pages]. — **Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum bibliothecae Vaticanae**, ediderunt Hagiographi Bollandiani et PIUS FRANCHI DE' CAVALIERI [Bruxellis, apud editores, 1899, in-8, 323 pages]. — **Bibliotheca Hagiographica latina antiquae et mediae aetatis**, ediderunt Socii Bollandiani, fasc. II, *Caedmon-Franciscus* [Bruxellis, 1899, p. 225-464] ; fasc. III, *Franciscus-Ivoius* [Bruxellis, 1899, p. 465-687].

On peut répartir en trois groupes les études que nous apportent cette année (1899) les publications Bollandistes, suivant qu'elles se rapportent à l'hagiographie ancienne, à la question franciscaine, à des questions diverses.

I

M. Max Bonnet a envoyé [p. 50] un certain nombre de corrections que lui avait suggérées la lecture des *Actes d'Apollonios* [*Analecta*, XIV (1895), 286]. — La question posée par les *Gestes de Gorgone et de Dorothée* a été notablement éclaircie. Ce texte n'a pas été, semble-t-il, recherché et découvert par l'évêque de Minden, Milon, sur la demande de l'abbé de Gorze, Immon, ainsi que voudrait nous le faire croire un prologue en forme de lettre, conservé dans quelques manuscrits [tel le *Parisinus* 5594 du XIe s.]. C'est un certain évêque Adelbert qui s'est donné tout le mal dont Milon s'attribue l'honneur, ainsi que l'atteste une lettre dudit Adelbert retrouvée par le chanoine Kolberg dans un manuscrit du Musée Metternick à Königswart. Cet Adelbert doit-il être identifié avec Adelbert de Prague : il ne semble pas qu'on puisse l'affirmer, comme le fait M. Kolberg. On peut croire, en revanche, que cet Adelbert est l'au-

teur même des gestes de nos martyrs : la prose rimée est employée de la même façon dans la lettre d'envoi et dans la Passion, et Adelbert semble bien désigner comme son œuvre le texte qu'il envoie à Milon : « Unde, quaeso, si quid *meae rusticitatis opusculum* vestrae caritati offeram... » ; et il ajoute plus loin : « Non enim eloquentiae rhetoricae dona offero, sed *rusticanae simplicitatis offam* ... apporto. » La source d'Adelbert est soit le martyrologe d'Adon, soit la source de celui-ci. Saint Gorgone de Nicomédie est confondu avec le saint Gorgone vénéré le 9 septembre, *via Lavicana, inter duas lauros*. — A peu près à la même époque que Milon et Adelbert, dans la seconde moitié du xe siècle, vivait au monastère de Saint-Jean, près de Montelupone, aux environs de Macerata, un saint abbé Firmanus [951-992] : son histoire fut rédigée presque immédiatement après sa mort d'après les récits de témoins oculaires, par un *grammaticus* inconnu. Thomas d'Amorbach en fit un résumé, publié en 1726 par Girolamo Lagomarsini : ce second rédacteur était un moine de Fleury-sur-Loire qui fit le voyage de Rome et du Mont-Cassin avant de se rendre à Amorbach : mais il n'y a pas lieu de l'identifier, ainsi qu'inclinait à le croire M. Dümmler, avec le *Drederichus monachus* mort à Fulda en 1027.

J'ai hâte d'en venir au très important mémoire consacré aux *Saints d'Istrie et de Dalmatie* [p. 369-411]. L'auteur résume, complète et rectifie les résultats des fouilles de Mgr. Bulić à Salone et de celles de Mgr. Deperis et de M. Amoroso à Parenzo [cf. *Bullettino di archeologia e storia Dalmata*. Spalato, XX (1897)-XXII (1898). — *Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria*, I (1885)-XIV (1898)]. Dans l'ensemble des documents qui ont quelque rapport avec saint Maurus, il distingue un double courant de la tradition : l'un dérive d'une Passion antérieure au XIIe siècle et dont le héros n'a pas d'attache topographique solide ; l'autre remonte aux temps antiques où l'on ne connaissait qu'un saint Maurus, évêque de Parenzo et martyr, celui qui est attesté par l'inscription découverte en 1846 à la basilique Eufrasienne et dont le corps fut transporté à Rome sous Jean IV (640-642) : on aurait adapté au Maurus de Parenzo les actes du Maurus inconnu. D'Éleuthère, de Proiectus et d'Elpidius, de Julianus et de Demetrius nous ne connaissons rien que quelques détails curieux relatifs à l'histoire de leur culte. Des martyrs dalmates représentés sur la mosaïque du Latran, on a retrouvé quelques traces au cimetière de Marusinac et surtout à celui de Monastirine : un nouvel évêque a été découvert, Symeerius ; l'épitaphe d'Hesychius, le correspondant de saint Augustin

[Pl. 33, 899, 901, 984], a été retrouvée de même ; quant au Domnio apostolique, on a heureusement démontré qu'il n'était qu'un double légendaire du contemporain de Dioclétien : sa Passion fut rédigée « à un moment que (l'on) ne (peut) désigner avec précision, mais avant l'époque où l'église de Salone commença à partager les visées ambitieuses de quelques voisines, en cherchant à se donner des origines apostoliques » [p. 402]. Nous considérons tous ces faits comme acquis : est-il permis de regretter qu'on n'ait pas poussé plus avant l'étude des gestes de Maurus et de ceux de Domnio ? Qu'il nous suffise de dire ici qu'on peut très vraisemblablement en faire remonter la rédaction première à la même époque environ que l'inscription de la basilique eufrasienne, alors que le Manichéisme ravageait les églises catholiques, au VI[e] siècle.

II

Si intéressants que soient ces travaux, ils le cèdent néanmoins en importance à ceux qui concernent l'histoire franciscaine. L'auteur du mémoire consacré à *Saint Pierre Célestin et (à) ses premiers biographes* [*Analecta*, XVI, 365] réfute cette fois-ci les objections que le chanoine J. Celidonio lui a faites dans la *Rassegna Abbruzzese*, anno II, n° 4 : sur les deux points contestés, il maintient ses conclusions avec vigueur : la prétendue autobiographie du saint est l'œuvre d'un de ses moines ; quant à la vie écrite par les deux disciples contemporains de Pierre, la rédaction la plus ancienne est représentée, non point par les *Parisini* 5375 et 17651, mais par le *Vaticanus*, armadio XII, cassetta I, n° 1, originaire d'Anagni.

Voici qui est plus important. Depuis le frère Jourdain de Giano [1262], une tradition constante attribuait à Thomas de Celano une première Vie de saint François, achevée avant le bref d'approbation du 25 février 1229 ; une seconde Vie composée entre 1244 et 1247 ; enfin un recueil de miracles écrit une dizaine d'années plus tard. Ces textes avaient été supplantés, presque proscrits, au chapitre général de Narbonne de 1260, lors de l'apparition de la Vie du Poverello écrite par Bonaventure. Les deux premiers étaient connus pourtant depuis près d'un siècle ; le troisième était considéré comme perdu : on n'en connaissait même l'existence que par un passage de la Chronique des XXIV généraux ; il vient d'être heureusement retrouvé par le R. P. van Ortroy dans un manuscrit du feu prince Balthasar Boncompagni acheté en janvier 1898 par le R. P. Louis Antoine de Porrentruy, dé-

finiteur général de l'ordre des Capucins, pour le Musée franciscain de Marseille.

Ce manuscrit intitulé *Memorialis gestorum et virtutum sancti Francisci* se compose de 74 feuillets, récemment numérotés au crayon, écrits par deux copistes, à la fin du XIVe siècle, peut-être au début du XVe.

L'identité du texte est établie : 1) par les emprunts qu'il fait aux deux Vies de Celano [2e vie, II, 12, 13, 15; III, 102, 107; — 1re vie, 22, 48, 45, 94, 112, 113, 95], bien qu'il « porte la marque d'une facture personnelle et dénote un auteur soucieux de ce qu'il écrit » ; — 2) par les rapprochements et les antithèses qui caractérisent le style de Celano ; — 3) par la tendance édifiante du recueil, tendance familière à Celano ; — 4) par certaines particularités de l'épisode ; — 5) par l'usage qu'en ont fait Bonaventure, Bernard de Besse et l'anonyme du XIVe siècle. Presque tous les miracles de la première Vie de Celano ont passé dans le manuscrit de Marseille, mais en subissant des retouches de style, voire des éliminations partielles. A son tour, Bonaventure en a inséré une vingtaine dans son ouvrage, quatre d'après la rédaction primitive, douze d'après la version remaniée fournie par le manuscrit de Marseille. Or, si le traité des miracles reproduit par ce manuscrit n'a pas Celano pour auteur, on ne comprend guère la prédilection dont il est l'objet de la part de Bonaventure : celui-ci ne connait-il pas à fond son Celano et ne montre-t-il pas par de continuels emprunts quelle estime il en fait ?

La paternité de Celano bien établie, on peut apprécier l'importance du recueil. Il nous invite à tenir beaucoup plus de compte qu'on ne fait d'ordinaire de ce que Celano raconte sur la mort du saint et les derniers temps de sa vie. On le considérait jusqu'à ce jour comme un témoin éloigné et indirect des derniers événements : parti en Allemagne en 1221, on ne savait pas qu'il fût revenu en 1226. Or, dans le recueil des miracles, il affirme formellement qu'il était présent quand on exposa le cadavre de François à la vénération de la multitude et qu'il eut même le bonheur de contempler les stigmates du vivant de François. Le même recueil nous invite à rejeter la date proposée par M. Paul Sabatier pour la composition du *Speculum perfectionis*. On y lit l'épisode de Jacqueline de Settesoli, raconté à son intention : elle fut pour l'ordre naissant une bienfaitrice dévouée. Or, ce même épisode se retrouve dans le *Speculum perfectionis* [éd. Sabatier, p. 276], mais la scène près du cadavre n'y figure point. « Or, elle n'est pas de celles que

l'on invente ou que l'on interpole après coup. D'autre part, ... frère Léon ... et ses amis, tels qu'ils nous sont dépeints par M. Sabatier, (ne sont) pas gens à laisser cette scène dans l'ombre. Par conséquent l'absence ... de ce tableau va contre l'ingénieuse hypothèse du critique français. Au contraire, si le *Speculum perfectionis* est une compilation tardive, il est tout naturel qu'on n'y ait pas recueilli cette explosion passionnée d'une sainte douleur » [p. 100]; le *Speculum* ne daterait pas de 1227, mais d'une vingtaine d'années plus tard [cf. Mandonnet : *Bulletin critique*, 1899, 651].

Le texte est publié tout au long, p. 113-174, et divisé en 198 chapitres. Il serait à souhaiter que les Bollandistes donnassent bientôt une édition critique de la deuxième Vie de Celano; on n'en connaissait jusqu'à présent qu'un manuscrit, celui dont s'était servi Rinaldi, le n° 686 de la Bibliothèque communale d'Assise; or, le manuscrit de Marseille contient également, avec quelques variantes assez importantes, le texte de cette seconde Vie — dont les trois feuillets de garde du manuscrit XIII de la bibliothèque de Poppi donnent aussi un fragment.

III

Telles sont les principales questions élucidées dans le nouveau volume des *Analecta*. Voici l'indication d'autres articles, d'importance moindre : une note curieuse sur quelques pages supprimées dans le *Spicilège* de dom Luc d'Achéry [43, 272]; la vie de trois pieux personnages qui vivaient à Lesbos au IXe siècle, David, Syméon et Georges [209, 368]; un autre texte inédit concernant un personnage non moins inconnu, la sœur Lukard [305]; des notes sur la patrie de saint Jérôme [Stridon = Grahovo] [260], sur les saints Walfroy et Wulphy [262, 418], sur les saints irlandais Mochulleus et Romanus [268], sur les livres des miracles de Simon de Lipnica [270] et de saint Maurille d'Angers [416]. Signalons surtout aux travailleurs le bulletin des publications hagiographiques [55, 177, 273, 419] : on y trouve le compte-rendu de deux cent vingt-huit livres ou articles concernant les saints.

Ce labeur n'a pas épuisé les forces des Bollandistes : sans parler de la préparation du prochain tome des *Acta Sanctorum*, ils poursuivent encore, nous l'avons rappelé ici-même [tome XXXIX, (1899), 350], le dépouillement des manuscrits hagiographiques et l'inventaire des documents de ce genre qui sont imprimés. Deux fascicules de la *Bibliotheca Hagiographica latina* ont paru en 1899, qui mènent l'inventaire alphabétique des imprimés jusqu'à la lettre J et énumèrent 3.139 textes

différents : je signale particulièrement la bibliographie des documents relatifs à saint François : elle compte 41 numéros répartis en 26 groupes, avec sous-classements. — Le dépouillement des manuscrits n'a pas été moins activement poussé. Après le *Catalogus Codicum Hagiographicorum græcorum Bibliothecæ Nationalis Parisiensis* dû à la collaboration des Bollandistes et de M. Omont [Bruxellis-Parisis, 1896, in-8, 371 pages], voici le catalogue des manuscrits hagiographiques grecs conservés à la Vaticane ; c'est M. Pio Franchi de' Cavalieri qui les a, cette fois, aidés dans leur travail ; quatre index facilitent le maniement du volume ; on y retrouve les mêmes qualités d'impeccable précision qui distinguent leurs travaux. — Ne voudront-ils pas les interrompre un jour pour nous donner, non plus une *Introductio ad historiam ecclesiasticam critice tractandam*, mais un *Manuel d'hagiographie* ; qui serait plus qualifié qu'eux pour l'écrire ? Et n'est-il pas grand besoin de s'expliquer, — sinon de s'entendre — sur un certain nombre de questions générales soulevées par ce terme si déplorablement imprécis, « l'hagiographie » ?

Albert Dufourcq.

A. Marignan. — **Études sur la civilisation française.** — Tome premier : *La Société Mérovingienne*, 356 pages. — Tome deuxième : *Le culte des Saints sous les Mérovingiens*, 240 pages [Paris, Bouillon, 1899, in-8].

M. Marignan se propose de décrire la civilisation française pendant la période franque, c'est-à-dire du VIe à la fin du Xe siècle. Son travail est divisé en trois parties. « La première est consacrée à la vie mérovingienne et (doit) mettre en lumière ce qui appartient au passé gallo-romain, héritage transmis à la civilisation du moyen âge, et ce qu'ont apporté les nouveaux venus sur notre sol. (On étudie) dans la seconde partie tout particulièrement les conséquences d'une évangélisation hâtive, trop prompte et surtout l'influence de l'Église sur la société qui va devenir la France. Enfin, dans la troisième (qui paraîtra prochainement, on a) fait le même travail pour la période carolingienne » [Préface, VII]. Dans deux chapitres[1] du premier volume, dans tous ceux qui composent

1) Chap. V, *La Société religieuse* ; ch. VI, *La Vie religieuse*. — *Cf.* aussi dans le ch. VII, *Les Usages populaires*, beaucoup de curieux détails ; ceux notamment qui concernent les funérailles, p. 332.

le second, M. *M.* décrit minutieusement la vie religieuse des Mérovingiens : il étudie d'abord [ch. v] l'évêque [I. 163] ; le clergé urbain [I. 186] ; le clergé rural [I. 200] ; les moines [I. 213], leur cloître [I. 221], leur abbé [I. 228]. Il montre ensuite [ch. vi] que l'évangélisation rapide des Francs [I. 244] et des Gallo-Romains [I. 247] ne pouvait répandre qu'un christianisme superficiel : le christianisme des Mérovingiens est, en effet, fétichiste, craintif, providentialiste, nous dit M. *M.*, qui nous décrit ensuite les conceptions courantes touchant Dieu, le ciel et l'enfer. Il en vient alors, après avoir ainsi exposé le résidu dogmatique de ce christianisme curieux, à analyser les idées morales qu'il supporte : il dit un mot des fêtes ecclésiastiques, puis expose les conceptions des Mérovingiens relatives au mariage, à la pénitence, à l'aumône ; il nous parle de la propriété ecclésiastique, des dîmes, des pauvres, des lépreux, etc... Le second volume s'ouvre par une introduction qui fait ressortir la longue persistance, et la survie dans le christianisme, des croyances et des pratiques païennes : préliminaire obligé d'un volume consacré au culte des saints. Dans les huit chapitres qui le composent, M. *M.* nous montre ce que fut le saint, avant l'époque mérovingienne (ch. i) et ce qu'il devint à cette époque (ch. ii) ; il étudie comment on en trouvait le corps et quel culte on lui rendait (ch. iii), comment on en reconstruisait l'histoire (ch. iv) par des emprunts à saint Jérôme ou à la Bible ; — par quelles réjouissances on célébrait sa fête (ch. v) ; — par quels procédés on construisait son église (ch. vi) ; — par quels procédés aussi on obtenait de son intercession la guérison des maladies (ch. vii) ; — enfin avec quel soin jaloux on conservait ses reliques (ch. viii).

On voit par cette analyse rapide que de questions M. *M.* soulève ; faute de place, nous ne pouvons le suivre sur tous les terrains où il nous promène ; il faut nous restreindre à présenter quelques critiques et à soumettre quelques observations à l'auteur.

M. *M.* nous parle [I. 169] des « nombreuses hérésies qui surgissent pendant le quatrième siècle, (de) l'arianisme et (de) *l'agitation due à un certain ascète du nom de Priscillien...* » [sic] : M. *M.* nous inquiète ; et je n'oserais pas dire qu'il nous rassure lorsqu'il nous entretient à deux reprises des « règles orientales de saint Pacôme et de *saint Basilius* » [sic] [I. 219, 220]. Mais ce ne sont, sans doute, que des distractions[1]. A

1) Est-ce à des distractions analogues qu'il faut attribuer le style, souvent étrange, de M. *M.* Voici le début du chapitre vi [II. 135] : « L'époque mérovingienne présente un intérêt remarquable par le grand mouvement religieux

propos du *pallium*, dont il parle [I. 210], je lui signale les belles études de Giuseppe Wilpert : Un *Capitolo di Storia del Vestiario*. Parte prima [Roma. Unione Cooperativa, 1898], studio II et III, p. 13 et 24 et la seconde partie du même mémoire [Roma... 1899], studio IV, p. 41. A propos des translations de corps saints opérées *dès le* VIe *siècle* [II. 236] *par les Papes*, je lui serais très reconnaissant s'il voulait bien en revanche me signaler le texte qui les mentionne à cette date. Voici qui est plus grave : lorsque M. *M.* étudie l'art mérovingien et relève les influences orientales qu'on y saisit [II. 169], il oublie, semble-t-il, que ces influences ne se sont pas exercées sur les arts seulement; qu'elles ont eu une action beaucoup plus étendue et qu'elles ont souvent, par exemple, transformé des traditions martyrologiques elles-mêmes. Pareillement, lorsque M. *M.* rencontre sur sa route [I. 193] la question du mariage des clercs et de l'ascétisme, il ne semble pas qu'il se fasse de ces délicates questions une juste idée. Au Ve et au VIe siècle, la question de l'ascétisme se présente sous un aspect très particulier aux décisions de l'Église latine : l'ascétisme bénéficie du prestige inouï qu'exercent les solitaires d'Égypte et de Syrie et voici justement qu'une hérésie redoutable et mal connue, le Néo-Manichéisme, est en voie de l'accaparer : sous peine de voir leur échapper les foules, qu'ils travaillent à conquérir, les Catholiques sont donc contraints de disputer aux Manichéens la gloire de l'ascèse. Et voilà pourquoi c'est de Rome que se propage le mouvement ascétique catholique : c'est à Rome que les Manichéens, depuis saint Léon, sont le mieux connus, le plus vivement redoutés ; et voilà pourquoi le concile d'Agde en 506 exige la continence des diacres et des prêtres et décrète la dégradation de ceux qui continueront à user du mariage, tandis que le concile de Tours en 462 se contente en pareil cas d'éloigner les coupables de l'autel et que le concile d'Angers, en 453, atteste que des clercs mariés font leur service : c'est surtout dans les régions méditerranéennes littorales que les Manichéens étaient à craindre. — Pareillement, lorsque M. *M.* traite de l'origine du culte des saints [II. 1-31], on ne voit pas qu'il s'en représente très exactement l'évolution : il comprend que l'idée de demander au martyr son intercession auprès du Christ n'est pas née à la même époque dans les diverses églises; mais il néglige de signaler la croyance primitive d'où cette idée naquit, je veux dire l'espérance que la prière des chrétiens vi-

auquel elle donna lieu et l'érection en nombre considérable d'églises et de monastères qui en fut la conséquence ».

vants et pécheurs est entendue de Dieu et exaucée par lui : lorsque Pierre était en prison, προσευχὴ δὲ ἦν ἐκτενῶς γινομένη ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας πρὸς τὸν θεὸν περὶ αὐτοῦ [*Actes*, XII, 5]. Si Dieu tient compte de l'intercession d'un pécheur, à plus forte raison n'aura-t-il pas égard à l'intercession d'un martyr? Voilà, semble-t-il, la croyance originelle d'où le culte des martyrs est sorti : il eût été bon de le préciser.

Ceci m'amène à dire un mot d'un défaut plus grave de M. *M.*, je ne sais quel manque de netteté qui fatigue et rebute un peu le lecteur. M. *M.* a lu ses textes, il a lu les principaux historiens qui les ont étudiés déjà et il nous livre le résultat de ses lectures; dans son livre nous trouvons des trésors : nous aurions souhaité qu'ils y fussent plus soigneusement ordonnés. Trop souvent on a l'impression d'une énumération fastidieuse : les faits recueillis, les fiches qu'on a prises nous sont livrées telles quelles, mises bout à bout. Pourquoi telle page précède-t-elle telle autre, au lieu de la suivre; il serait souvent imprudent de le chercher : ce sont des matériaux bruts plutôt qu'une œuvre soigneusement ciselée que nous donne M. *M.* — Dirai-je que le plan général des volumes ne me paraît pas beaucoup plus satisfaisant que la composition particulière des chapitres? Dans le deuxième tome, voici deux chapitres [VI et VII] intitulés (*l'*)*Église* (*du saint*) et (*les*) *Remèdes* (*du saint*) qui nous présentent, au vrai, un tableau rapide de l'art et de la médecine au VIe siècle. N'auraient-ils pas été mieux à leur place dans le premier tome (*La Société Mérovingienne*) et n'y aurait-il pas eu avantage à faire passer dans le second tome (*Le Culte des saints*) tout ce qui concerne la vie religieuse des VI-VIIe siècles : le culte des saints n'est-il pas le centre même de cette vie religieuse à cette époque; l'idée du *saint*, jadis remplie par le *martyr*, puis par l'*ascète*, n'est-elle pas comme absorbée alors par l'*évêque*? Au lieu de renfermer, je dirais presque de reléguer dans un volume l'étude du culte des saints, qui sait s'il n'aurait pas mieux valu en faire le centre même de tout le travail? Ce qui fait l'importance de l'époque franque (Mérovingiens et Carolingiens) au point de vue religieux, n'est-ce pas les deux mouvements parallèles et contradictoires de la « christianisation » des foules et de la « barbarisation » de l'Église; et dans quels textes ce double mouvement se laisse-t-il plus aisément discerner que dans les textes hagiographiques? — Quoi qu'il en soit de ces critiques, que nous ne voulons pas pousser plus loin, le livre de M. *M.* constitue un très précieux instrument de travail pour tous ceux qui étudient l'histoire si complexe, et si mal

connue encore, du christianisme à cette époque. Les index qui terminent les deux volumes parus en facilitent beaucoup le maniement; n'y aurait-il pas avantage à joindre au troisième *une table des matières très détaillée* de tout l'ouvrage : on retrouverait plus aisément encore les multiples renseignements qui s'y trouvent réunis.

Albert DUFOURCQ.

A. DEBIDOUR. — **Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870**. — Paris, Alcan (*Biblioth. d'hist. contempor.*), 1898, in-8 de II-740 p.

Il est tard, — mais il n'est pas trop tard — pour parler du livre de M. Debidour. C'est une de ces œuvres qui peuvent supporter l'épreuve du temps, œuvre d'un historien, et non d'un homme de parti. On n'y trouvera pas de recherches originales[1], de détails nouveaux; le sujet est si vaste que l'auteur a dû se borner à un exposé et à une explication des faits.

L'ampleur même de ce sujet n'est pas sans quelques inconvénients. L'Église a été, de 1789 à 1870, si intimement mêlée à toutes les manifestations de notre vie sociale, à notre vie intellectuelle, à notre politique intérieure et extérieure, qu'il est souvent difficile de délimiter le sujet choisi par M. D., de le distinguer de l'histoire générale de la France et de l'Europe. On trouve dans cette *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France* des pages qui seraient peut-être mieux à leur place dans une histoire du catholicisme, dans une histoire de la papauté, dans une histoire de notre politique étrangère. Il était, d'aventure, impossible d'éviter cet écueil. D'autre part, à force d'impartialité, M. D. en vient parfois à ne pas regarder les choses d'assez haut, à se perdre dans les détails de la lutte; il ne caractérise pas assez fortement le grand système de forces que représente l'Église catholique telle que Pie VII, Grégoire XVI et Pie IX l'ont faite; il ne fait pas assez clairement voir en quoi ce système est antagoniste des autres systèmes de forces qui

1) Pour la période révolutionnaire, l'auteur s'en tient trop exclusivement au *Moniteur*; il aurait pu consulter les fonds des Archives nationales. Il a lu tous les ouvrages relatifs au sujet, il les indique en tête de chaque chapitre. A l'introduction manque celui de M. Alb. Le Roy.

agissent dans la société française moderne. Il ne nous donne pas, par suite, l'explication dernière de cette histoire ; lacune qui paraîtra surtout sensible aux lecteurs d'une Revue consacrée à l'histoire des religions[1].

Le livre est divisé en deux grandes parties : *Révolution* et *Réaction*, séparées par l'année 1815. Il y a un évident défaut de proportion entre ces deux parties. La seconde, si importante au point de vue religieux, se trouve un peu étriquée. Dans chacune de ces deux périodes, M. D. étudie avec soin les faits caractéristiques : les neuf premiers chapitres passent en revue la laïcisation de l'État, la constitution civile, les réfractaires, la séparation, le Directoire, le Concordat, la lutte de Napoléon contre le pape ; les huit suivants, le Concordat de 1817, le « parti prêtre », Lamennais, la campagne de Rome et la loi Falloux, la question romaine, le *Syllabus* et le concile.

Au début, une forte introduction expose les rapports de l'Église et de l'État sous l'ancien régime[2] : une royauté catholique et gallicane, appuyée sur un clergé très gallican, mais hostile, comme la royauté même, à toute liberté religieuse. Le problème redoutable avec lequel la Révolution va se trouver aux prises était donc celui-ci : établir la liberté religieuse, laïciser l'État et cependant maintenir entre l'État nouveau et l'Église de France les rapports qui existaient entre Louis XIV et les évêques de 1682. La haute Église soutenait Louis XIV contre le pape, même quand Louis XIV prenait Avignon, parce qu'il était le « Très Chrétien » ; elle se révolte contre l'Assemblée constituante, parce que l'Assemblée n'est pas un pouvoir de droit divin, mais une émanation, de la souveraineté populaire. Ajoutez que, depuis 1516, si la royauté française avait domestiqué l'épiscopat, cette domesticité était dorée ; les efforts des parlementaires et des *commis* pour inventorier et réduire les biens d'Église étaient restés vains ; l'Assemblée, menée par des parlementaires gallicans, réussit là où Machault avait échoué et compliqua la Révolution religieuse d'une révolution territoriale. Elle a laïcisé l'État elle a fait de l'Église un corps de fonctionnaires, subordonné, comme les autres corps de fonctionnaires, à l'État : l'Église ne pardonne pas à la

1) Voy, sur ce sujet Quinet, *La Révolution*, p. 225 et *passim*. Il est bien entendu qu'en parlant du catholicisme, je me place à un point de vue purement historique : j'appellerai, pour abréger, *catholicisme* le système ultramontain constitué en France par le Concordat, l'encyclique de 1832 et le concile du Vatican.

2) Il est regrettable que M. D. y parle (p. 5) « de la pragmatique sanction de saint Louis (1268) ».

société moderne de lui avoir enlevé le gouvernement des hommes et la libre disposition de ses richesses. Il y a, dès 1791, antinomie entre les conditions de l'Église et les conditions de vie de l'État. Cette antinomie, elle est déjà vieille alors, vieille comme les premières apparitions de l'État moderne : l'histoire que nous raconte M. D., c'est (il l'a très bien dit, p. 228 et suiv.) un chapitre de la lutte du sacerdoce et de l'Empire.

M. D. est sévère pour la constitution civile : il a cependant loué la Pragmatique de Bourges, laquelle fut une constitution civile. Mais les temps étaient changés, et il faut reconnaître que l'Assemblée fut à la fois timide et maladroite. Il n'en est pas moins vrai que l'Église — j'entends la papauté et l'Église de France — accepteront de Napoléon des conditions beaucoup plus dures que celles qu'en 1791 elles traitaient de persécution; et M. D. le montre fort bien plus loin[1].

Il explique en termes excellents (p. 139) l'échec du culte de l'Être suprême. Il donne, à trois reprises (p. 184, 227 et 264), un remarquable jugement sur le Concordat, dont voici les points essentiels : 1° « la renaissance religieuse dont Bonaparte s'est attribué tout l'honneur n'est point son fait »; 2° « on ne voit pas ce que ni elle [l'Église] ni la France pouvaient gagner à ce que la République, comme autrefois la Royauté, s'enchaînât au Saint-Siège par un contrat synallagmatique et à ce que notre clergé national, transformé en gendarmerie sacrée, devînt un instrument de règne dans la main d'un despote »; 3° « l'épiscopat devait à l'avenir commander au clergé comme à une véritable armée »; 4° « l'ancien régime avait fait le clergé de France gallican, Napoléon l'a fait ultramontain ». En résumé, « le compromis de l'an X n'avait profité ni au pape ni à l'empereur, et on ne voit pas bien ce que la France y avait gagné ».

Après avoir étudié les origines de la *Congrégation* (p. 268), M. D. va nous montrer, sous la Restauration, l'Église aussi violente contre la monarchie légitime qu'elle ne l'a jamais été, avant et depuis, contre les gouvernements révolutionnaires : c'est que, en dépit des fleurs de lys, du drapeau blanc et du sacre, le gouvernement des Bourbons restaurés était, dans une certaine mesure, *un gouvernement révolutionnaire*, cons-

1) P. 208 : « Où étaient les indignations d'antan contre les serments anodins à la liberté et à l'égalité? Pour ne pas les prêter, on avait bouleversé la France, fait sans pitié couler des torrents de sang. Et maintenant on acceptait sans peine une formule dégradante et servile... » P. 242, voyez ce qu'il dit des anciens réfractaires et de leur platitude envers Napoléon.

titué sur une base laïque. Or ce que veut l'Église, ce n'est pas telle ou telle forme de gouvernement, c'est *la théocratie*; ce qu'elle demandait aux Bourbons, c'était (p. 356) « de ne plus permettre que la religion catholique fût confondue dans les actes de l'administration publique avec les sectes que faisait naître chaque jour la mobilité de l'esprit humain »; c'était, en un mot, la cléricalisation de l'État. Voilà pourquoi l'évêque de Clermont refusera en 1838 à Montlosier, coupable d'avoir attaqué la Société de Jésus, des funérailles religieuses; voilà pourquoi le « parti prêtre » renversa le ministère Decazes. Voilà pourquoi 73 évêques parlaient — sous Charles X! — de Julien l'Apostat et de Dioclétien et comparaient le ministre des cultes — un évêque! — à Marat. Lamennais traitait cet évêque de « laïque à calotte ou à bonnet rouge ». Et Charles X (p. 404) était obligé, pour défendre l'État contre l'Église, de restaurer le monopole universitaire.

Où Charles X avait échoué, Louis-Philippe pouvait-il réussir? Quelle attitude prendre en face de l'encyclique du 15 août 1832, qui condamnait « cette maxime absurde et erronée, ou plutôt *ce délire*, qu'il faut assurer ou garantir à qui que ce soit la liberté de conscience? » Comment la société moderne pouvait-elle trouver un *modus vivendi* avec l'Église sans se renier elle-même? Le gouvernement de Juillet essaya de louvoyer entre les contradictions, de plaire à la fois à la bourgeoisie voltairienne et aux conservateurs cléricaux. Mais que répondre à des gens qui accusaient (p. 448) l'Université de faire « un horrible carnage d'âmes », d'enseigner « le vol, le bouleversement de la société, le parricide, les voluptés les plus infâmes » et qui disaient avec une singulière netteté (p. 451) : « Il faut que l'Université ou le catholicisme cède la place »?

La Révolution de Février parut réconcilier l'État et l'Église parce que, grâce à la grande vague de religiosité (p. 481) qui traversa la France, l'Église crut tout d'abord qu'elle allait s'emparer de l'État. L'expédition de Rome, la loi Falloux marquèrent le triomphe de la théocratie. Le gouvernement impérial serait resté fidèle aux directions théocratiques si, d'une part, sa politique étrangère n'avait été en contradiction avec sa politique religieuse, si, d'autre part, l'Église romaine n'avait trop bruyamment célébré sa victoire.

M. D. a très bien fait de donner en appendice une traduction intégrale — et quasi officielle — du *Syllabus* et de l'Encyclique *Quanta cura* (p. 719 et suiv.)[1]. Au lieu de se perdre en vaines déclamations

1) Il donne également la déclaration de 1682, la constitution civile et les lois révolutionnaires, les concordats et les lois impériales, la loi de 1850, etc.

contre ces documents, il est préférable de les lire, pour en mesurer toute la portée. Le *Syllabus* est-il une manifestation isolée de la mauvaise humeur pontificale, ou bien faut-il le considérer comme une loi de l'Église? La réponse à cette question se trouve dans l'Encyclique (Debidour, p. 729) : « Toutes et chacunes des mauvaises opinions et doctrines signalées en détail dans les présentes lettres [l'indépendance de la société civile, la liberté de conscience, la souveraineté nationale, l'incompétence du pape en matière non spirituelle figurent parmi ces *mauvaises opinions*], Nous les réprouvons par Notre autorité apostolique, les proscrivons, les condamnons, et Nous voulons et ordonnons que *tous les enfants de l'Église catholique les tiennent pour entièrement réprouvées, proscrites et condamnées* [1]. » C'est donc sur cette base qu'est construit le catholicisme moderne. A tort ou à raison, le catholicisme moderne, c'est-à-dire le catholicisme ultramontain, réprouve comme abominables : le droit de chaque homme à suivre la religion qu'il croit vraie (art. 13) [2], le mariage civil considéré comme une condition nécessaire du mariage religieux (art. 66-74), etc., bref tous les principes du droit français issu de la Révolution. Voilà pourquoi (art. 80) « le pontife romain ne peut ni ne doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne ». M. D. n'a pas cru devoir juger cette attitude ; il a considéré seulement qu'il était de son métier d'historien de l'exposer sans équivoques.

Les « énergumènes sacrés » (Debidour, p. 560) suivirent leur chef. L'évêque de Poitiers compara Napoléon III à Ponce-Pilate. Le gouvernement impérial songeait (p. 372) à « faire rentrer les congrégations dans les conditions de la loi ». L'archevêque de Paris aurait voulu trouver un terrain d'entente entre l'Église et l'État ; le pape, par une admonestation outrageante, le découragea, lui et ceux qui seraient tentés de l'imiter.

Il ne restait plus, pour achever de détruire l'ancienne Église gallicane, qu'à proclamer l'infaillibilité. C'est ce que fit le concile. Il déclara en même temps que « les opinions de la science, déclarées par l'Église contraires à la doctrine de la foi, ne sont que des erreurs qui se couvrent

1) C'est moi qui souligne.

2) Montalembert avait courageusement, en 1861, stigmatisé l'école qui « affirme que l'Église, seule, doit être libre, et que cette liberté est la seule dont les honnêtes gens ont besoin : qu'on ne doit laisser parler et écrire que ceux qui se confessent... » Mais, après le 8 décembre 1864, il n'aurait pu écrire ces lignes sans tomber dans l'hérésie.

des apparences trompeuses de la vérité ». De tout ce qui pouvait rendre impossible la réconciliation de l'Église avec l'esprit moderne, rien n'a donc été négligé.

M. D. s'arrête au 4 septembre, avant l'entrée des Italiens à Rome. Il avait abordé ce travail avec deux idées également respectables : la liberté des cultes, la souveraineté de l'État. Ces idées ne sont nullement contradictoires en elles-mêmes. Mais M. D. a trouvé en face de lui une Église qui ne veut de liberté que pour elle seule et de souveraineté que la sienne. Il a retracé ce nouvel épisode de la lutte du sacerdoce et de l'empire, et il a tiré de cette histoire les quatre conclusions suivantes (p. 629 et suiv.), conclusions purement historiques :

1° La lutte entre les deux pouvoirs est, en France, « beaucoup plus violente et plus acharnée qu'elle ne l'était sous l'ancien régime » ;

2° « La puissance de l'Église s'est accrue depuis la Révolution » ;

3° Elle doit ce renouveau de force à la politique napoléonienne, et à l'évolution intellectuelle des classes noble et bourgeoise ;

4° Si l'Église n'est pas plus puissante encore, c'est que « dans le même temps, la masse populaire s'en est éloignée quelque peu... Catholique, elle n'est pas cléricale... ».

Je n'ajouterai rien à ces conclusions : elles ressortent avec force de ce gros volume, qui fait honneur à son auteur et que nul, désormais, ne pourra négliger. Il intéresse surtout, comme on l'a vu, l'histoire religieuse en tant qu'il retrace l'évolution la plus récente du catholicisme français, le passage du catholicisme national, encore fortement teinté de gallicanisme, au catholicisme ultramontain. Nous n'avons pas à nous prononcer sur la valeur dogmatique et philosophique de cette conception religieuse ; mais c'est notre droit et notre devoir d'historiens de la décrire telle qu'elle est.

H. Hauser.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Dr H. J. Elhorst. — **De Profetie van Amos.** — Leiden, E. J. Brill, 1900.

La prophétie d'Amos est généralement reconnue comme authentique, à l'exception de quelques passages qui détonnent, soit avec le contexte, soit avec l'époque où vivait le prophète, et se dénoncent ainsi comme des interpolations. Elle est regardée comme l'œuvre d'Amos, berger de Thekoa, qui prophétisa en Israël sous Jéroboam II. Tout au plus discute-t-on sur la patrie de l'auteur que certains critiques (Oort, Zeydner) veulent placer dans le royaume d'Israël, et sur la date précise où il a inauguré son ministère.

M. E. conteste ce point de départ universellement admis : l'identité entre Amos et l'auteur de la prophétie. Il lui semble difficile d'attribuer l'ouvrage, dans sa totalité, à un contemporain de Jéroboam II. Il conteste les arguments par lesquels Duhm, Oort, Wellhausen veulent prouver le caractère d'interpolation de certains versets. Ces versets, incompréhensibles en effet à l'époque d'Amos, lui paraissent entraîner des passages entiers regardés jusqu'à présent comme authentiques, et du reste, sont si nombreux que c'est la date du livre tout entier qui doit être remise en question. Le ton général de la prophétie ne saurait convenir à cette époque glorieuse, où *Deutér.* xxxiii nous montre un peuple énergique, une race de héros, tandis qu'Israël n'est plus, dans Amos, qu'une nation démoralisée. Des critiques, comme Valeton, Zeydner, en ont si bien eu le sentiment qu'ils la repoussent jusqu'à la fin du règne de Jéroboam, alors qu'une longue paix a produit l'abâtardissement et la corruption. Juynboll fait même vivre Amos un certain temps après Jéroboam, en sorte que la prophétie viserait ses successeurs. Tout en effet, dans Amos, nous reporte à une époque de décadence, et décèle d'ailleurs un intérêt actuel pour Juda. Les griefs sont ceux que font valoir Michée, Sophonie, Jérémie, tous ceux qui ont prophétisé entre la chute de Samarie et la fin de Juda. La prophétie contre les Philistins (Amos, i, 7, 8) reproduit trop exactement les détails de l'expédition assyrienne, pour ne pas avoir été écrite après les événements, c'est-à-dire après 701. Le *terminus ad quem* est 586 : après cette date, il n'y avait plus de raison de rappeler à Juda l'exemple d'Ephraïm. L'appréciation favorable de la maison de David (ix, 11-15), l'attitude encore douteuse vis-à-vis des במות, le succès des idoles assyriennes (v, 26), tout nous amène au règne de Josias, peu avant l'apparition du Deutéronome, dans les cercles où il se préparait. Dans les premiers temps de ce règne, alors que Josias, malgré les grandes espérances qu'il éveille, n'a encore pu réagir complètement

contre la situation créée par Manassé et Amon, parmi les prophètes qui combattent la fausse conception que le peuple élu s'est faite de la protection divine, un homme plein de talent et d'enthousiasme prophétique s'empare d'une légende encore vivante sur les montagnes de Juda. Elle parlait d'un berger de Thekoa qui avait prophétisé les désastres qui devaient fondre sur Israël et les peuples voisins, et auquel les événements avaient donné raison. Ce nouveau prophète se sert de la ruine d'Israël, qui n'a pas écouté Amos, comme d'un miroir où Juda pourra contempler le désastre qui l'attend s'il s'obstine à se reposer à tort sur la faveur spéciale de Jahveh.

A côté de cette hypothèse principale, M. E. nous offre une tentative de remaniement du texte, destinée à redonner une place naturelle à des passages qui, ne cadrant pas avec le contexte et interrompant inopinément la suite des idées, sont regardés comme des interpolations par la majorité des critiques. La nouvelle combinaison qu'il propose, en supposant une erreur de copiste se prolongeant tout le long du livre, est très ingénieuse, trop ingénieuse peut-être. Si le texte ainsi reconstitué offre une suite d'idées très satisfaisante, cette satisfaction est troublée par ce qu'il y a d'arbitraire dans le procédé, et l'on ne peut s'empêcher de se demander si d'autres combinaisons de versets, poursuivies avec la même patience et la même ingéniosité, ne donnerait pas des résultats tout aussi bons et même supérieurs. Il est bien délicat d'apprécier et de corriger, d'après les exigences de notre mentalité moderne, une pensée aussi différente de la nôtre que la pensée sémitique. Du reste est-il bien indispensable de retrouver notre logique, et même une logique quelconque, dans un livre composé peut-être de fragments plus ou moins ingénûment juxtaposés? Rien dans la critique externe ne nous empêche de penser que, comme tant d'autres ouvrages de l'antiquité hébraïque, Amos soit l'œuvre d'un compilateur qui aurait réuni des discours répandus isolément sous le nom de ce prophète. C'est l'opinion de Nowack[1], qui admet d'ailleurs l'authenticité générale de ces fragments, à l'exception des interpolations. Mais en laissant cette question d'authenticité ouverte, on aurait une hypothèse qui n'est, somme toute, nullement inconciliable avec celle de M. E.

Dans quelles proportions faut-il les combiner? Aux critiques de le dire. C'est à eux que notre auteur soumet son travail, en s'excusant modestement d'ajouter une nouvelle étude sur Amos à celles que ces dernières années ont vues naître en si grand nombre, surtout dans sa patrie. Il se justifie en disant qu'elle apportera quelque chose de nouveau. Il ne se trompe pas : son ouvrage qui reproduit tout le texte d'Amos, avec traduction en regard, et un commentaire des plus consciencieux, nous offre une intéressante hypothèse bien digne d'attirer l'attention des savants, de provoquer de nouvelles études, et de susciter de nouveaux travaux qui éclaireront encore la prophétie d'Amos.

Georges Dupont.

1) Nowack, *Handcommentar zum A. T.*, III, 4.

F. Field. — **Notes on the translation of the New Testament.** — Cambridge, University Press, 1899; prix : 7 sh.

M. Field est l'auteur d'une magnifique édition des fragments des Exaples d'Origène. C'est un monument d'érudition étendue et précise qui est désormais classique. Il faudrait aussi mentionner ses éditions des homélies de Chrysostome sur saint Matthieu et sur les épîtres de saint Paul ainsi que sa révision de l'édition des LXX de Grabe. Le texte du Nouveau Testament n'a jamais cessé de faire l'objet de ses études de prédilection. Aussi l'ouvrage posthume que nous signalons ici offre-t-il un intérêt tout particulier.

M. F. en a publié lui-même une partie en 1881. Ce fut à l'occasion de la révision de la traduction anglaise du Nouveau Testament qui venait de paraître. Il donnait, dans ce travail, son sentiment de philologue consommé sur les passages les plus saillants de la nouvelle traduction. Lecteur assidu des auteurs grecs de toutes les époques, il continua jusqu'à sa mort à faire servir ces lectures à l'éclaircissement des passages difficiles du Nouveau Testament. Avec les notes qu'il a laissées, on a complété l'ouvrage primitif. C'est le volume que nous annonçons.

On y trouve, tout d'abord, une foule de rapprochements souvent lumineux entre la phraséologie notamment d'auteurs comme Denys d'Halicarnasse, Diodore de Sicile, Polybe, Lucien, Plutarque, Appien et une foule d'expressions et de tournures de langage qu'on rencontre dans le Nouveau Testament. Peut-être le savant philologue oublie-t-il un peu trop que le grec du Nouveau Testament ressemble beaucoup plus au grec populaire qu'à la langue que parlaient et écrivaient les littérateurs que nous venons de nommer. Quoi qu'il en soit, les rapprochements qu'il fait sont presque toujours heureux.

M. Field est conservateur de tempérament. Il a un faible pour le texte reçu. Dans maint passage, il maintient l'ancienne leçon contre Wescott et Hort. Il reste indépendant vis-à-vis de la critique textuelle moderne. Il est très intéressant d'écouter cette voix autorisée qui ne se confond pas avec celles qui dominent actuellement. Avec ce penchant pour ce qui est traditionnel, on comprend que M. Field continue à préférer l'ancienne à la nouvelle traduction. Il est trop consciencieux philologue pour passer à l'ancienne, quelque vénérable qu'elle soit, les erreurs dont elle fourmille, mais il relève avec un évident et malicieux plaisir les moindres fautes de la nouvelle. Une critique qu'il ne cesse de lui faire, c'est qu'avec son littéralisme scrupuleux, elle sacrifie la beauté littéraire. C'était justement par là que l'ancienne version se distinguait. A cet égard, la nouvelle lui est inférieure. Il semble bien que la critique soit fondée, car le public anglais n'a pas encore adopté la version nouvelle.

On le voit, il y a, dans ces notes, certaines choses qui n'ont d'intérêt que pour les compatriotes de M. Field. Il en reste, cependant, beaucoup qui ont une portée générale. Aussi pouvons-nous vivement recommander ce volume à tous les lecteurs du Testament grec.

Eugène de Faye.

Rubens Duval. — **Anciennes littératures chrétiennes.** II. *La littérature syriaque.* — Paris, 1899, xv-426 pages.

La librairie Lecoffre, reprenant une idée jadis émise par le pape Léon XIII, a entrepris la publication d'une *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*. La matière a été distribuée en une série de sujets capitaux, dont chacun doit constituer un volume indépendant; chaque volume a été confié à un savant dont la compétence est universellement reconnue.

Les anciennes littératures chrétiennes occupent une place importante dans la publication Lecoffre. A côté des littératures grecque et latine, il était naturel de faire figurer la littérature syriaque qui a joué un si grand rôle dès les premiers siècles de l'ère chrétienne et jusque bien après l'avènement de l'islamisme, alors qu'elle avait à lutter contre les progrès envahissants de la langue et de la littérature arabes.

Grâce au syriaque, maint texte d'origine grecque qui serait perdu sans la version qui en avait été faite par les Syriens, nous a été conservé. Sans être précisément originale, la littérature syriaque a donc une extrême importance, tant au point de vue de l'histoire ecclésiastique que de la philologie et de la linguistique.

Nous regrettons qu'à côté de la littérature syriaque, la collection Lecoffre n'ait pas fait place à la littérature arménienne. Sous plus d'un rapport, ces deux littératures sont sœurs et ont eu des destinées parallèles. D'accord avec la littérature grecque, elles se complètent l'une l'autre. Tel texte dont l'original a disparu, réapparaît dans une version arménienne ou syriaque, parfois fort peu modifié. Espérons que cette lacune ne tardera pas à être comblée.

M. Rubens Duval, professeur de syriaque au Collège de France, a bien voulu se charger d'écrire l'histoire de la littérature syriaque. Par ses travaux antérieurs et ses publications magistrales sur la ville d'Édesse, sur sa topographie, son activité littéraire, ses martyrs, l'éminent professeur était tout indiqué pour qu'on s'adressât à lui pour l'étude critique de cette littérature qui constitue une des principales sources de l'histoire de l'Eglise d'Orient.

Jusqu'à ce jour, il n'existait aucune publication présentant une vue d'ensemble sur la littérature syriaque. La *bibliographie* de la Grammaire syriaque de la collection *Porta linguarum orientalium* donnait la liste à peu près complète des ouvrages concernant la matière; mais ce n'était qu'une énumération dénuée de tout aperçu général. M. W. Wright avait bien publié un excellent article dans le XXII[e] volume de l'*Encyclopedia britannica*: mais cet article[1] ne pouvait cependant pas être considéré comme une véritable histoire de la littérature syriaque.

1) *A short history of syriac Literature*, by the late William Wright. Londres, 1894, tirage à part.

C'est grâce aux travaux de quelques membres de la famille maronite des Assémani, au XVIIIe siècle, que la littérature syriaque est entrée dans le domaine des études orientales. A partir de ce moment, la bibliothèque Vaticane, la Laurentienne, d'autres bibliothèques d'Europe s'enrichissent peu à peu de manuscrits syriaques apportés de différents couvents de l'Orient; le British Museum, en particulier, augmente considérablement sa collection, et, depuis le commencement de ce siècle, nous assistons à un véritable essor des études syriaques. Les publications se succèdent, les vieux textes revoient le jour, une vaste matière est offerte aux travaux des syrologues; des comparaisons s'établissent, et tout un côté de la science orientale est renouvelé, grâce à l'impulsion première des Assémani.

M. Duval a divisé son ouvrage en deux parties. Dans la première, il donne « une vue d'ensemble des œuvres littéraires qui nous sont parvenues des Syriens »; « la seconde renferme de brèves notices sur les auteurs syriaques ».

La première partie est de beaucoup la plus importante. L'auteur y passe successivement en revue les différents genres de la littérature syriaque; il étudie d'abord les anciennes versions de la Bible, puis les versions postérieures, puis les apocryphes. Les Actes des martyrs font l'objet d'un chapitre important et intéressant. Les chroniques, les canons ecclésiastiques sont analysés et appréciés avec toute la compétence et le tact scientifique que l'auteur sait mettre dans les sujets qu'il traite.

L'ouvrage de M. Duval est avant tout scientifique : c'est dire qu'il s'adresse aux savants, historiens et orientalistes. Mais il a su donner à son œuvre un tour si simple, elle est si dépouillée de tout attirail d'érudition, elle présente une clarté d'exposition si réelle, que le public instruit qui s'intéresse à toutes les questions importantes de littérature et d'histoire, lira avec le plus grand profit cette histoire de la littérature syriaque.

F. MACLER.

REVUE DES PÉRIODIQUES

JUDAISME BIBLIQUE

Le Muséon et la Revue des Religions (Louvain, Istas).

A. Wiedemann. *La stèle d'Israël et sa valeur historique*, 1898, p. 89-107. — Déjà deux fois, il a été question, dans cette *Revue*, de la stèle découverte par M. Petrie à Thèbes, au commencement de l'année 1896 (t. XXXV, p. 271 s., et t. XXXVI, p. 458 s.). De nombreux savants se sont en effet occupés, avec le plus vif intérêt, de cette découverte, qui nous a fourni la première inscription hiéroglyphique où figure le nom d'Israël. Quelques-uns en ont tiré des conséquences fort importantes touchant l'ancienne histoire d'Israël. M. Wiedemann, particulièrement compétent dans la matière, s'en occupe à son tour et cherche à réduire la découverte à des proportions plus modestes. Il insiste d'abord sur la nécessité de soumettre les textes de ce genre à une critique sévère, avant d'en tirer des conclusions historiques. Car l'original de ces textes fut généralement rédigé en hiératique, puis gravé sur pierre en hiéroglyphes par des ouvriers peu lettrés, ce qui devait occasionner beaucoup de fautes de transcription. Ce qui est plus grave, c'est que le sens de la vérité était peu développé chez les anciens Égyptiens et que les souverains en particulier s'attribuaient, sans le moindre scrupule, des mérites et des succès purement fictifs. Ils allaient jusqu'à copier les textes relatant les exploits de leurs prédécesseurs, en substituant leur propre nom à celui des anciens rois. Quelquefois même ils se contentaient de remplacer, dans les inscriptions mêmes, par leur nom celui des rois qui les avaient fait graver. Or l'usurpateur par excellence, sous ce rapport, fut Ramsès II et son fils Merneptah. Et c'est précisément ce dernier qui s'attribua les succès inscrits sur la stèle en question. Mais nous avons plus que de simples hypothèses. Une inscription célèbre de Karnak relate les mêmes faits que cette stèle, et cela d'une façon assez différente. Notre auteur étudie finalement de plus près le contenu de la stèle et arrive à cette conclusion : le style de ce document est tellement hyperbolique que son autorité est très sujette à caution ; les indications spéciales qu'il donne sont très superficielles, et la relation qu'il fait des événements dont l'Asie fut le théâtre est bien obscure ; parmi ces derniers, le seul dont l'authenticité soit garantie par un autre docu-

ment indépendant, est la prise de Gézer ; la stèle ne peut point servir à déterminer la contrée habitée par Israël ; nous pouvons simplement en déduire qu'à un moment donné il existait un peuple de ce nom qui manquait de blé, mais on n'est pas sûr que ce fait se produisit sous le règne de Merneptah.

Theologische Studien und Kritiken (Gotha, Perthes).

J. W. Rothstein. *Zur Kritik und Exegese des Deuterojesajabuches : Jes. 40, 3-11*. 1899, p. 5-36. — M. Rothstein considère le texte en question comme une espèce de prologue de toute la prophétie suivante. Il combat le point de vue de Duhm, d'après lequel la suite naturelle serait *Es.* XL, 3, 4, 9-11, 6-8, tandis que v. 5 serait une interpolation. Il soutient que ce dernier verset est authentique et que la suite actuelle du texte est pleinement dans l'ordre. Il croit toutefois devoir proposer quelques modifications de détail pour la véritable intelligence du passage.

Julius Ley. *Die Bedeutung des « Ebed-Jahwe » im zweiten Theil des Propheten Jesaia mit Berücksichtigung neuer Forschungen*. 1899, p. 163-206. — Notre auteur met d'abord en évidence les traits distinctifs qui sont attribués au Serviteur de Jahvé dans les textes caractéristiques où il figure (*Es.* XLII ; XLIX ; LII, 13-LIII, 12), en opposition au serviteur Israël ou Jacob dont il est question ailleurs dans *Es.* XL-LIV. Il critique l'opinion de Duhm, d'après laquelle *Es.* XLII, 1-4 ; XLIX, 1-6 et L, 4-9 seraient des textes postexiliens. Il prétend que le chapitre XLII tout entier provient du même auteur et fut écrit en 540 environ avant notre ère ; que le second passage qui parle du Serviteur de Jahvé et qui comprend XLIX, 1-9a, est d'une date un peu plus récente, mais fut également écrit avant la fin de l'exil ; que, par contre, *Es.* LII, 13-LIII, 12 ne fut écrit qu'aux environs de 535 ou 534, mais que ce passage, comme les deux autres, provient du même écrivain, qui ne peut être que l'auteur de Deutéro-Ésaïe. M. Ley est d'accord avec Duhm pour admettre que ces textes se rapportent à un individu et non au peuple d'Israël ; mais, tandis que le second de ces savants pense qu'il y est question d'un scribe décédé, le premier y voit un personnage futur, le Sauveur prédit par tous les prophètes. Après cette discussion exégétique dirigée contre Duhm, notre auteur cherche à rectifier certaines vues émises par MM. Grimm et Vetter sur la métrique hébraïque et applique ses propres conceptions aux textes d'Ésaïe cités qui se rapportent au Serviteur de Jahvé, ainsi qu'à L, 4-11.

Carl Steuernagel. *Der jehovistiche Bericht über den Bundesschluſs am Sinai*. 1899, p. 315-350. — M. Steuernagel constate tout d'abord l'importance de la partie du livre de l'*Exode* se rapportant à la conclusion de l'alliance sinaïtique (chap. XIX ss.), et les grandes difficultés exégétiques que présentent ces chapitres. Il ne prétend pas lever toutes les difficultés, mais veut seulement aider à en lever quelques-unes, en mettant largement à profit ce que d'autres avant lui ont écrit sur le même sujet. Il se propose de jeter quelque lumière sur l'his-

toire religieuse, aussi bien que sur les problèmes de critique littéraire. Il commence toutefois par ces derniers. Partant de l'opinion généralement admise qu'*Exode*, xxxiv, 10-27 provient de la source jahviste ou J, il soutient que, primitivement, la suite de ce morceau était xxiv, 3-8 et que l'introduction qui le précéda fut xix, 2b, 9a, 11-13a, 15. 18, 20. 21a. Les textes jahvistes qui suivirent les précédents sont : xxxiii, 1a, 12-23; xxxiv, 2 s., 4a, 5-9. A la source élohiste ou E se rattachèrent : xix, 3a, 10, 13b-14, 16, 17, 19; xx, 18-21; xxiv, 1 s., 9-15a, 18b; xxxi, 18; xxxii, 1-6, 15, 16-20, 21-24, 30-34a; xxxiii, 3b-6, 7-11; xxxiv, 1, 4b, 28. Le rédacteur qui a combiné ces deux sources, JEr, avait en outre à sa disposition xxi-xxiii, de provenance élohistique, mais n'ayant pas fait partie de E. Sous l'influence de la rédaction deutéronomistique, ont été ajoutés : xix, 3b-8; xx, 1-17; xxxii, 7-14, 25-29; xxxiii, 1b-3a; xxxiv, 28, et quelques autres fragments plus secondaires. L'auteur critique ensuite M. Kraetzschmar, qui admet trois couches différentes dans les parties élohistiques, dont la plus ancienne donnerait comme base de l'alliance sinaïtique l'Arche de l'alliance et non le Décalogue. Il prétend qu'il n'y a que deux de ces couches, dont la plus ancienne emploie exclusivement le nom de Dieu Élohim et ne vise qu'à la fondation de la théocratie israélite au Sinaï, tandis que l'autre couche emploie invariablement le nom de Jahvé. Il soutient que l'idée de Kraetzschmar, touchant l'alliance sinaïtique, ne trouve pas non plus de point d'appui dans les textes jahvistes. En opposition à ce savant et à d'autres, il cherche à prouver qu'*Exode* xxiv, 3-8 est un fragment fort ancien.

P. Baur. *Gott als Vater im Alten Testament*. 1899, p. 481-507. — M. Baur pense avec raison qu'il est intéressant d'étudier dans quels cas et dans quel sens l'Ancien Testament donne à Dieu le titre de Père, et jusqu'à quel point cette notion capitale de l'enseignement de Jésus a ses racines dans la religion d'Israël. Il constate que Jahvé est tout d'abord le Père d'Israël, celui-ci étant déjà anciennement appelé son fils premier-né, son fils de prédilection. Jahvé est, en cette qualité, surtout le protecteur de son peuple, aussi son créateur, qui a droit au respect et à l'obéissance. Il lui doit en outre un amour tout particulier, mais exige aussi qu'Israël le serve, lui seul, et que tous les membres du peuple se considèrent comme des frères. Jahvé est, en second lieu, appelé le Père des rois davidiques, auxquels il accorde sa protection toute spéciale, mais dont il attend également une fidélité toute particulière. De là dérive l'idée que le Messie est le Fils de Dieu. Nous trouvons enfin dans l'Ancien Testament déjà des points d'attache pour une conception universaliste de la paternité de Dieu. Cette conception est en connexion avec le caractère plus individualiste et plus religieux que la religion de l'ancienne alliance prit, de plus en plus, à partir de Jérémie, et qui affaiblissait graduellement son caractère national d'autrefois.

Boehmer. *Mélech und Nasi bei Ezechiel*. 1900, p. 112-117. — M. Boehmer met en évidence la grande prédilection du prophète Ézéchiel pour le terme de

nasi, prince, qu'il substitue le plus souvent à celui de *mélech*, roi, quand il parle des souverains israélites et, plus particulièrement, quand il parle des souverains de l'avenir. Il n'emploie guère le dernier de ces termes que dans un sens purement historique. Notre auteur pense que le prophète a été amené à ce procédé, peut-être d'une manière inconsciente, par sa tendance à opposer Israël aux royaumes de ce monde, au monde païen.

Ley. *Zür Erklärung von Hiob 19, 26.* 1900, p. 117 et 118. — M. Ley propose quelques corrections à ce texte difficile, afin de le rendre plus intelligible.

Revue de Théologie et des Questions religieuses (Montauban, J. Granié).

C. Bruston. *Les quatre sources de la législation du Sinaï.* 1899, p. 604-624. — A propos de l'article de M. Steuernagel mentionné plus haut, M. Bruston reprend et développe une thèse qu'il a déjà soutenue dans une série d'études antérieures, savoir « que le livre de l'Exode est le résultat de la combinaison de quatre documents primitifs : deux élohistes (ou, si l'on préfère, le sacerdotal et l'élohiste) et deux jéhovistes ». L'auteur croit devoir reprendre sa démonstration et se répéter même, puisque ses études précédentes, dont quelques-unes ont paru depuis plus de quinze ans, « semblent avoir passé inaperçues des critiques allemands ». D'après lui, M. Steuernagel a entrepris une tâche impossible, en cherchant à prouver qu'après l'élimination des textes de la source sacerdotale, toutes les autres qui se rapportent à la conclusion de l'alliance au Sinaï, *Ex.*, XIX-XXIV et XXXI-XXXIV, se répartissent entre les deux autres sources connues, le jéhoviste et l'élohiste (second). Il cherche à montrer quelles parties de la législation sinaïtique se rattachent à chacune des quatre sources mentionnées, et arrive au résultat que les quatre, aussi la source sacerdotale, sont antérieures à l'exil et au Deutéronome, « ce qui n'aurait jamais dû être contesté. »

Schweizerische Theologische Zeitschrift (Zürich, Frick).

Fr. Meili. *Zur Charakteristik des Königs Ahab.* 1899, p. 17-23. — Pour l'auteur de ces pages, Achab eut un sort tragique, parce qu'il était sans cesse ballotté entre deux partis extrêmes, représentés par sa femme Jézabel et par le prophète Élie. Achab n'était au fond pas hostile envers le culte de Jahvé. Ce qui le prouve, ce sont les centaines de prophètes jahvistes qu'on rencontre en Israël sous son règne. Ce roi ne chercha pas non plus à sauver les prêtres de Baal des mains d'Élie, sur le mont Carmel. Il était de plus l'allié du pieux Josaphat. Il voulait simplement tolérer le culte de Baal, à côté de celui de Jahvé, par égard pour sa femme. Mais aux yeux d'Élie, cette tolérance était déjà une infidélité condamnable, tandis que Jézabel aurait voulu un droit égal pour les deux dieux. Élie et Jézabel cherchèrent à avoir Achab chacun de son côté. Le roi n'eut pas l'énergie voulue pour dominer ce conflit entre deux points de vue

diamétralement opposés. Au fond, il ne voulait que la prospérité de son peuple, comme Élie. Et cependant ce dernier et Michée de Jimla, les meilleurs de la nation, furent ses adversaires irréconciliables. La Bible nous le présente en conflit incessant avec Élie. Mais il était certainement meilleur que sa réputation.

K. Linder, *Zür Komposition des Buches Hiob*. 1899, p. 41-50. — L'auteur considère comme inauthentiques, dans le livre de Job, les discours d'Elihu (chap. XXXII-XXXVII), XXVII, 7-23 et XXVIII, et il pense que cela est si évident qu'il n'y a plus lieu de discuter longuement à ce sujet. La discussion porte en ce moment bien plus sur la question de savoir quel est le rapport entre le prologue (chap. I s.) et l'épilogue (XLII, 7-17), d'un côté, et le poème (chap. III-XXXI), de l'autre. Si l'on admet pour ces deux parties une provenance différente, le prologue et l'épilogue peuvent être des additions postérieures ou bien un récit plus ancien que le corps de l'ouvrage. La première de ces thèses fut soutenue autrefois, la seconde l'a surtout été dans ces derniers temps. Mais celle-là est si invraisemblable qu'elle n'a jamais gagné beaucoup d'adhérents. Celle-ci, principalement mise en avant par Duhm, paraît plus admissible. Cependant, quand on considère de plus près les arguments que ce savant fait valoir en faveur de sa manière de voir, on constate qu'ils ne sont pas très solides.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, Ricker).

W. J. Moulton. *Ueber die Ueberlieferung und den textkritischen Werth des dritten Esrabuches*. 1899, p. 209-258, et 1900, p. 1-35. — Cette étude est principalement une comparaison du texte grec de notre livre avec les textes hébreux parallèles qui se rencontrent dans l'Ancien Testament.

Ed. König. *Syntactische Excurse zum Alten Testament*. 1899, p. 259-287. — Cet article renferme une étude sur l'emploi des deux expressions hébraïques *waichi* et *wehaiah* dans l'Ancien Testament, ainsi qu'une série d'observations sur le *qeqatal*.

Eberhard Baumann. *Die Verwendbarkeit der Peschita zum Buche Ijob für die Textkritik*. 1899, p. 288-309, et 1900, p. 177-201. — Ces deux articles forment la suite de deux autres signalés dans cette *Revue*, t. XXXIX, p. 503. La fin de la série ne paraîtra que plus tard.

Adolf Büchler. *Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen*. 1899, p. 329-344, et 1900, p. 97-135. — Ces deux articles forment la suite et la fin de celui qui est mentionné dans cette *Revue*, t. XXXIX, p. 503 s. L'auteur s'y occupe d'abord des instruments de musique employés, d'après le Chroniste, dans l'orchestre du temple. Cette étude l'amène à la conclusion que les sources où le Chroniste puisait ses matériaux, ne connaissaient pas la musique et l'orchestre des lévites qu'il fait figurer à l'offrande des sacrifices. C'est donc lui qui a ajouté tout ce qui se rapporte à ce sujet. Par contre, il ne parle jamais de psalmodie ni de la participation du peuple au chant et au culte du temple. Ce que les Chroniques disent à ce sujet est emprunté aux sources. Les parties

suivantes de ce travail s'occupent de l'usage des psalmodies tel qu'il se présente à nous dans le Talmud.

W. Bacher. *Eine verkannte Redensart in Genesis 20, 10.* 1899, p. 345-349. — L'auteur croit que l'emploi du verbe *râah*, dans ce texte, a toujours été mal interprété, parce qu'on s'est laissé guider par le langage classique de l'Ancien Testament, tandis qu'il faut en chercher l'explication dans le langage scolastique des temps postérieurs.

Friedrich Schwally. *Einige Bemerkungen zum Buche Hiob.* 1900, p. 44-48. — Dans ces pages, M. Schwally propose des rectifications ou de nouvelles traductions, pour rendre plus intelligibles un certain nombre de textes du livre de Job.

Th. Nöldeke. *Bemerkungen zum hebräischen Ben Sira.* 1900, p. 81-94. — Notre auteur exprime la conviction que le texte hébreu d'une partie du livre du Siracide, découvert récemment, est grandement altéré. D'un autre côté, il pense que la traduction grecque du petit-fils est passablement libre. Il soutient contre Schechter l'opinion que le livre original ne doit pas être considéré comme le plus récent document de la Bible hébraïque. D'après lui, non seulement les livres de Daniel et d'Esther, mais aussi les Chroniques sont d'une date postérieure. Il ne croit pas non plus que le Siracide ait connu l'Ecclésiaste.

Julius Ley. *Zur Erklärung von Jesaia 7, 25.* 1900, p. 95 s. — M. Ley cherche à rectifier une interprétation de ce texte donnée par M. Jacob et mentionnée dans cette *Revue*, t. XXXIX, p. 502.

D. W. Bousset. *Das chronologische System der biblischen Geschichtsbücher.* 1900, p. 136-147. — M. Bousset cherche à démontrer que l'auteur du Code sacerdotal fixait la construction du temple de Salomon en 3001 du monde, la sortie d'Égypte en 2501, la vocation d'Abraham en 2071. Il assigna quatre cinquièmes de ce dernier chiffre à la période qui précéda le déluge et un cinquième à la période suivante. En partant de là, on explique sans peine les systèmes chronologiques des auteurs juifs postérieurs.

N. Herz. *Some difficult passages in Job.* 1900, p. 160-163. — Comme le titre de ces pages l'indique suffisamment, l'auteur cherche à expliquer quelques textes particulièrement difficiles du livre de Job.

C. Piepenbring.

CHRONIQUE

FRANCE

Les Congrès. — *Le Congrès international d'histoire des religions* qui doit se réunir au mois de septembre, du 3 au 9, à Paris, se prépare sous des auspices favorables. Les adhésions commencent à arriver en nombre assez considérable. Dès à présent le succès de ces premières assises de l'histoire des religions paraît assuré. Des savants notables en tout pays ont bien voulu accepter les fonctions de « correspondants du Congrès » à l'étranger, pour faire connaître la nature de la réunion et lui recruter des adhérents et des communications d'une réelle valeur scientifique. Le concours actif de plusieurs maîtres dans l'ordre de nos études est promis. Nous avons ainsi le légitime espoir qu'au milieu des innombrables Congrès convoqués à l'occasion de l'Exposition universelle l'Histoire des Religions fera bonne figure. Les lecteurs de notre *Revue* tiendront sans doute à honneur d'y prendre part. Ils sont priés de faire connaître leur adhésion aux secrétaires, MM. Jean Réville et Léon Marillier, à la Sorbonne; d'envoyer leur cotisation (10 francs) au trésorier, M. Philippe Berger, membre de l'Institut, 3, quai Voltaire, Paris, et de faire connaître le plus tôt possible à la Commission d'organisation les sujets de leurs communications.

Parmi les autres Congrès dont les travaux se rapporteront à nos études, nous avons déjà fait connaître celui des *Traditions populaires*, qui se réunira les 10, 11 et 12 septembre, immédiatement après celui de l'Histoire des Religions, de manière que les mêmes personnes puissent facilement prendre part aux deux. Depuis notre dernière Chronique un autre Congrès a été annoncé, dont une section tout au moins doit être signalée ici, ne fût-ce que pour prévenir des confusions que certaines expressions du prospectus pourraient provoquer. Il s'agit du *Congrès international d'histoire comparée*. Destiné primitivement à continuer le Congrès international d'histoire qui s'est réuni à La Haye en 1898 et qui était à l'origine un Congrès d'histoire diplomatique, le Congrès d'histoire comparée qui se réunira à Paris, du 23 au 29 juillet 1900, a pris des proportions encyclopédiques, de telle sorte qu'il semble empiéter parfois sur d'autres Congrès spéciaux, qui se tiendront également pendant l'Exposition. Il comprend huit sections : 1° histoire générale et diplomatique; 2° histoire comparée des institutions

et du droit ; 3° histoire comparée de l'économie sociale ; 4° histoire comparée des affaires religieuses ; 5° histoire comparée des sciences ; 6° histoire comparée des littératures ; 7° histoire comparée des arts du dessin ; 8° histoire comparée de la musique. C'est la quatrième section qui nous intéresse ici, avec son titre quelque peu énigmatique : « histoire comparée des affaires religieuses ». A première vue on est disposé à se demander si cette section ne fait pas double emploi avec le Congrès d'Histoire des Religions. Il ne semble pas, toutefois, qu'il en soit ainsi. Du moins telle n'est pas l'intention des organisateurs, parmi lesquels figurent plusieurs membres de la Commission d'organisation du susdit Congrès d'Histoire des Religions. Ceux-ci déclarent dans leur circulaire que ce Congrès a toutes leurs sympathies, qu'ils ne veulent ni ne doivent faire double emploi avec lui et les cinq questions qu'ils ont portées à leur ordre du jour dénotent que leurs préoccupations ont un caractère d'actualité et comportent des applications pratiques, bien étrangères au Congrès, tout scientifique, de l'Histoire des Religions. Voici, en effet, ces questions : 1° Les relations des Églises chrétiennes et leurs tentatives d'union entre elles ; 2° Les effets sociaux et politiques de la Réforme ; 3° La propagande et les missions des diverses religions ; 4° Le régime des Concordats et de la séparation des Églises et de l'État au point de vue historique (1516-1900) ; 5° L'influence des doctrines religieuses sur le sort de la femme.

J. R.

L'histoire religieuse à l Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 29 décembre 1899* : *M. Maspero*, dans une note présentée par M. de Barthélemy, commente une inscription hiéroglyphique trouvée à Kom-Gayef et datée du 13e jour du 4e mois de l'an 1 du règne de Nectanebo II, le dernier pharaon des dynasties indigènes. Le roi fait des offrandes à Nit, déesse de Saïs. Cette inscription atteste nettement l'existence de *la dime* en Égypte. Elle donne comme nom égyptien de la ville de Naucratis : Paramaïti.

— *Séance du 26 janvier 1900* : D'après une communication de M. Maspero les fouilles entreprises pour le redressement des colonnes de la salle hypostyle à Karnak ont amené le déblaiement du *temple de Phtah thébain*, déjà signalé par Mariette. Une stèle reproduit en détail la consécration d'un temple nouveau dédié à cette divinité par Thoutmosis III. Ce même temple a été restauré par Séti Ier. Les inscriptions en ont été martelées par Khouniatonou.

— *Séance du 9 février* : Note de M. *de Mély* sur un coffret d'argent déposé par saint Ambroise, en 383, dans le tombeau de saint Nazaire, à Milan.

— *Séance du 16 février* : M. *Barth* donne de bonnes nouvelles de M. Finot, directeur de l'École française d'archéologie en Indo-Chine. L'exploration de l'ancien royaume de Çampâ a permis de découvrir deux nouveaux groupes de ruines remontant à la période hindoue.

— M. *Emile Guimet* fait connaître des recueils de rites de certaines *sectes bouddhiques*, notamment un manuel japonais des gestes de l'officiant.

— *Séance du 2 mars* : M. *Heuzey* présente et commente un modèle en plâtre du magasin royal que M. de Sarzec a découvert à Tello, sous le grenier d'abondance du roi Our-Nina, lequel est considéré comme datant du XLe siècle avant J.-C. Ce *magasin sacré* inférieur est en briques cuites bombées, pétries à la main, mais sans nom royal. Dans l'épaisseur des murs, des cachettes en forme de jarre enduites de bitume présentent des stries qui semblent avoir conservé l'empreinte de cordes enroulées, faites de joncs et de roseaux. Plus bas encore, à 17 mètres au-dessous du niveau inférieur du tell, M. de Sarzec a trouvé des objets et des armes de pierre analogues aux restes préhistoriques de même ordre retrouvés en Égypte et en Suziane.

— *Séance du 16 mars* : M. *Heuzey*, continuant sa communication, cherche à reconstituer l'autel circulaire qui se trouvait dans ce magasin inférieur et dont on a découvert des débris. Il devait porter la représentation d'une investiture : un guerrier, appuyé sur sa lance, reçoit le diadème d'un prince tenant un bâton coudé. L'un et l'autre sont accompagnés de personnages au type asiatique, à la barbe rasée, ou à la barbe et la chevelure striées. L'autel était percé perpendiculairement de deux trous destinés, d'après *M. H.*, à porter des armes votives.

— M. *Maspero* envoie l'estampage d'une *inscription phénicienne* découverte sur l'emplacement de l'ancienne Memphis et gravée sur le socle d'une stèle égyptienne. Elle est de l'époque des Ptolémées. Elle porte une dédicace à une ou plusieurs divinités.

L'Académie proroge les questions proposées pour le *prix Bordin* en 1900 et sur lesquelles aucun mémoire n'a encore été déposé : 1° (pour 1902) Étude sur deux commentaires du Coran : le Tefsir de Tabari et le Kachchâf de Zamakhshari. — 2° (pour 1901) Étude générale et classement des monuments de l'art dit gréco-bouddhique du nord-ouest de l'Inde ; constater les influences occidentales qui s'y manifestent et leur relation avec les monuments de l'Inde intérieure.

∴

D. A. Forget. L'Islam et le Christianisme dans l'Afrique centrale (Cahors, impr. A. Coueslant). — Parmi les thèses de baccalauréat présentées en ces derniers mois à la Faculté de théologie protestante de Paris, il en est une qui offre un intérêt plus général que la plupart de ces travaux de jeunesse. L'auteur, frappé du succès immense de la propagande islamique en Afrique et de l'insuccès correspondant des missions chrétiennes parmi les populations africaines gagnées à l'Islamisme, a cherché à s'expliquer ce phénomène qui intéresse au plus haut degré l'avenir de la civilisation en Afrique aussi bien que l'avenir du christianisme. Connaissant d'une expérience personnelle les indigènes de l'Afrique, il a pu joindre aux renseignements que lui ont fournis ses études d'histoire religieuse, les observations qu'il a pu faire lui-même chez les populations islamisées du continent noir.

Après quelques considérations générales sur l'Islamisme, M. Forget étudie

d'abord les divers courants par lesquels l'Islam se répand dans l'Afrique nègre ; le premier partant du bassin du Nil, le second venant de Zanzibar et s'infléchissant vers la région du Congo, le troisième correspondant au bassin du Niger supérieur et inférieur. Au sud du 10e degré de latitude australe l'Islam est sans avenir, malgré les progrès qu'il y peut faire, parce que les indigènes sont destinés à être absorbés par la race blanche envahissante. Dans l'Afrique du nord la puissance de l'Islam est minée par l'introduction de la civilisation européenne. Mais entre le 15e degré de latitude nord et le 10e de latitude sud le blanc ne peut pas se passer du concours du nègre qui, seul, peut travailler sous les ardeurs du climat tropical continental. Ici les races indigènes ont l'avenir pour elle.

L'auteur montre ensuite les affinités de vie sociale, familiale et même morale entre les noirs musulmans et les noirs fétichistes. L'élément arabe leur a apporté une civilisation élémentaire, mais bien appropriée à leurs intelligences. L'Islamisme se plie facilement à leurs goûts, à leurs besoins et à leurs coutumes. Entre l'Arabe et l'Africain, entre les Peulhs musulmans de longue date et les noirs, les croisements sont nombreux et féconds. Entre les blancs chrétiens et les nègres il y a un abîme ; ils ne se comprennent pas et leurs croisements n'ont pas de fécondité persistante. Les conditions d'accès auprès des noirs sont ainsi beaucoup plus favorables pour l'Islamisme sémitique que pour le Christianisme gréco-romain. Il travaille depuis douze siècles à la conquête de l'Afrique ; dès le xe siècle il était déjà arrivé au lac Tchad. Par ses confréries religieuses il possède une armée spirituelle qui est admirablement appropriée aux conditions d'existence de ces pays. Elles font pénétrer dans ces populations un peu d'instruction, forment de véritables étudiants qui s'en vont au loin, dans les écoles musulmanes célèbres, puiser des connaissances et une autorité dont ils se serviront plus tard pour diriger leurs compatriotes indigènes.

A quoi tiennent, d'autre part, les insuccès flagrants des missions chrétiennes? Tout d'abord au contraste radical entre l'enseignement des missionnaires et la conduite des blancs qui sont censés professer leur religion. Ensuite à la séparation sociale entre l'Européen et l'indigène ; celui-ci n'est pas considéré par le blanc comme un semblable. Il n'y a aucune fraternité entre eux. L'auteur ne cache pas qu'à ses yeux la moralité des musulmans de ces pays noirs est bien supérieure à celle de la majorité des chrétiens.

Les chrétiens, en outre, lorsqu'ils ont vraiment à cœur le bien des indigènes, veulent les transformer à leur image. Ils en font de mauvaises copies des blancs. La propagande musulmane se greffe simplement sur la nature du noir sans qu'il soit besoin de la changer entièrement pour se la rattacher. Ces noirs christianisés n'ont dès lors plus rien en commun avec leurs frères de race demeurés païens.

La grande erreur des missions chrétiennes, aux yeux de M. Forget, est de prétendre amener les noirs au Christianisme par la même voie que l'on suit en

Europe, d'être déplorablement infestées d'ecclésiasticisme, d'imposer aux noirs un christianisme réglementé et disciplinaire dont la plupart des chrétiens d'Europe n'observent eux-mêmes pas les préceptes, de leur apporter une théologie, cette théologie grecque et romaine qui est le résultat d'une longue civilisation européenne et qui est inassimilable pour le nègre. Et la conclusion est celle-ci : « Il faut que le Christianisme prenne les habitudes de la pensée et de la vie africaines, comme jadis, quittant le sol de la Palestine, il prit en notre faveur les habitudes de la pensée et de la vie grecques. Il faut que le Christianisme — non les Européens — crée en Afrique une civilisation appropriée aux Africains ».

J. R.

BELGIQUE

Revue d'histoire ecclésiastique. — Sous ce titre un Comité de professeurs et d'anciens élèves de l'Université de Louvain, présidé par MM. A. Cauchie, professeur d'histoire ecclésiastique, et P. Ladeuze, professeur de patrologie, fait paraître depuis le 15 avril une nouvelle revue qui sera consacrée aux études d'histoire ecclésiastique générale : histoire des peuples chrétiens ; manifestations de la vie externe et interne des églises ; constitution ecclésiastique, littérature, dogme, culte, discipline, rapports avec le pouvoir civil ; action de l'Église sur la civilisation des nations chrétiennes. L'esprit qui présidera à sa rédaction semble suffisamment caractérisé par ce passage du prospectus : « S'il est vrai, comme l'affirmait récemment un écrivain d'une réputation mondiale, M. Godefroid Kurth, que l'Université de Louvain est la plus puissante citadelle scientifique que l'Église ait élevée au XIXe siècle, il va de soi que cette institution ne peut pas se désintéresser de ce mouvement grandiose des esprits » (c'est-à-dire des problèmes d'histoire ecclésiastique soulevés par les diverses écoles historiques). Les rédacteurs sont recrutés parmi les anciens membres du Séminaire historique de Louvain, dans les rangs du clergé séculier, chez le personnel des Archives et des Bibliothèques et parmi les professeurs d'université. La *Revue* paraîtra quatre fois par an et formera un volume annuel de 600 pages. Le prix de l'abonnement est de 12 francs pour la Belgique et 15 francs pour l'étranger. Adresser les souscriptions à MM. les directeurs de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, rue de Namur, Louvain, Belgique.

On ne peut que se féliciter de l'initiative prise par les historiens ecclésiastiques de Louvain. Il y a tant à faire pour répandre quelques notions scientifiques sur l'histoire de l'Église dans tous les milieux de la société actuelle !

HOLLANDE

MM. *Burgersdijk* et *Niermans*, libraires à Leyde, viennent de publier un *Catalogue de livres et de périodiques anciens et modernes sur la théologie et la*

philosophie qui, par ses proportions (900 pages) comme le soin avec lequel il a été disposé, dépasse de beaucoup la valeur ordinaire des catalogues de librairie. Il y a là un matériel bibliographique considérable et d'un usage commode à cause de l'addition d'une table systématique à la longue liste alphabétique des noms d'auteurs. Cette table est divisée en trois parties : 1° Théologie exégétique ; 2° Théologie historique, systématique, pratique et Philosophie ; 3° Index des noms propres. Le tout forme un beau volume in-8° relié qui est envoyé franc de port contre la somme de 4 francs à quiconque en fait la demande. La collection véritablement unique que MM. Burgersdijk et Niermans mettent à la disposition des acheteurs, provient en grande partie du fonds de livres non orientaux qui appartenait jadis à la maison Brill.

J. R.

∴

NÉCROLOGIE

Au moment de mettre sous presse nous apprenons avec un vif regret la mort de l'un des maîtres les plus éminents dans le domaine des traditions et de la mythologie populaires, M. Jean-François Bladé, auquel on doit parmi tant d'autres travaux qui mettent en lumière sa vaste érudition et son sens critique, cet admirable recueil des *Contes populaires de Gascogne*, où apparaissent avec les hautes qualités de probité scientifique qu'il possédait, un sentiment si vif et si délicat du style et une si profonde intelligence des façons de sentir et de penser des hommes de son pays. Nous reviendrons sur son œuvre en une prochaine livraison, mais nous tenions à adresser dès aujourd'hui un très respectueux hommage à ce galant homme, à ce vaillant travailleur, à ce lettré en qui revivaient l'érudition solide des bénédictins et l'exquise urbanité, mêlée de grâce railleuse et de verve charmante, des Français du XVIIIe siècle, des Français surtout de Gascogne.

L. M.

Le Gérant : E. Leroux.

NOTES SUR L'ISLAM MAGHRIBIN

LES MARABOUTS

(*Fin*)[1].

Rien mieux que l'histoire que nous venons de raconter, ne nous montre combien la qualité de marabout est indépendante de toute question de race et de caste. Ce n'est pas non plus exclusivement la science qui confère ce titre : l'immense majorité des marabouts sont illettrés. Enfin il est inutile d'ajouter qu'ils n'ont guère d'attaches officielles avec le gouvernement : les fonctionnaires du culte et de la loi, les imâms, les cadis ne se recrutent généralement point parmi eux. On est surpris de trouver dans le Dictionnaire de l'Académie[2] cette définition : « Marabout, s. m. Nom donné, dans quelques contrées de l'Afrique, à un prêtre mahométan attaché au service d'une mosquée. » L'auteur d'un livre sur l'Algérie[3] a fait remarquer que cela rappelait beaucoup la fameuse définition de l'écrevisse qui, suivant de mauvaises langues, avait été présentée à l'une des séances et que le grand Cuvier aurait, dit-on, si spirituellement raillée. Le marabout, en effet, n'est pas un prêtre mahométan et n'est attaché à aucune mosquée. Ce n'est

1) Voir t. XL, p. 343 à 369, et t. XLI, p. 22 à 66.

2) Institut de France, *Dictionnaire de l'Académie française*, 6e édition, t. II, p. 164, a.

3) Henri Bonnade, *La chasse en Algérie*, nouv. éd., 1 vol., Paris, 1880 ; p. 166. Presque la moitié du livre est employée à donner sur les indigènes des détails intéressants.

guère que sous notre domination que des marabouts ont consenti à accepter certaines fonctions religieuses ou politiques.

Comment donc devient-on marabout? il y a pour cela plusieurs voies : la science, les bonnes œuvres, la réputation de justice, l'ascétisme, les pratiques mystiques, la folie et même l'imbécillité peuvent conduire à la dignité de marabout. Une fois acquise, cette qualité est héréditaire[1] : elle assure du reste à son possesseur tellement de privilèges qu'il est rare que ses descendants la laissent se perdre. Il y a cependant des exemples de ce fait[2] et ils sont beaucoup plus fréquents qu'on n'a coutume de le dire. Noblesse oblige, et si les fils d'un marabout négligent d'exercer l'influence qu'ils tiennent de leur ancêtre, les traditions qui leur attribuent la *baraka* finissent par s'effacer, à moins qu'un descendant mieux doué ne sache rappeler à lui les fidèles[3].

Parmi les marabouts de naissance, il faut naturellement placer au premier rang les chérifs, les descendants du Prophète ou soi-disant tels. C'est en ce sens qu'on dit par exemple : « Les Oulâd Sîdî Ah'med el-Kebîr sont marabouts. » C'est à cause de cela que nombre d'endroits habités par des chérifs sont appelés *El-Mrâbt'in*, « Les Marabouts ». En Kabylie ces marabouts sont arrivés à former une véritable caste qui vit au milieu des Kabyles sans se mélanger avec eux : les femmes ne transmettent pas la qualité de marabout : les marabouts kabyles se marient généralement entre eux, mais il n'est pas rare de voir un chérif épouser une Kabyle[4] ; plus rarement une chérifa épouse un Kabyle ; les marabouts restent neutres dans tous les conflits ; jadis, ils n'étaient pas tenus

1) Cf. Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, II, p. 83 ; Rinn, *Marabouts et Khouan*, p. 15 ; Lapie, *Civilisations tunisiennes*, p. 246.

2) Hanoteau et Letourneux, *op. laud.*, II, p. 93.

3) Hugonnet, *Souvenirs d'un chef de bureau arabe*, 1 vol., Paris, 1858 ; p. 46. Livre bien documenté : l'auteur a vécu parmi les indigènes et a été appelé à les administrer pendant de longues années.

4) Les mêmes usages avec la même restriction sont suivis par tous les Chorfa d'Algérie. Cf., p. ex., de La Mart. et Lac., *Documents*, II, p. 324-345.

de prendre les armes; ils étaient exempts d'impôts et de corvées; ils sont consultés dans toutes les circonstances difficiles; on les choisit comme arbitres; ils ont enfin le monopole de l'instruction religieuse[1]. Il va sans dire qu'ils sont toujours et partout respectés : la suprême injure qui consiste à insulter la famille d'un Arabe en lui criant quelque phrase comme : *in'al* (pour *il'an*) *ouâldik* (que Dieu maudisse tes parents), ou encore *Allâh ih'arrak' boûk* (que Dieu fasse brûler ton père dans l'enfer), ne peut être adressée à un chérif : ce serait en effet insulter la famille du Prophète et le Prophète lui-même[2]. Au Maroc en particulier, les chérifs constituent l'aristocratie privilégiée : Chorfa du Djebel 'Alem, de Ouezzân, du Tafilelt, ces grandes familles ont le pas sur tous les autres partis[3]. Ce sont des chérifs ou soi-disant tels et spécialement des chérifs marocains qui, se faisant passer pour le Mahdi, ont, sous le masque du « Maître de l'Heure »[4], soulevé tour à tour contre nous les populations de l'Algérie pendant plus d'un demi-siècle. Des traditions persistantes dans le Maghrib représentent en effet l'*imâm el-mahdi*, le personnage qui doit clore le drame du monde suivant l'eschatologie musulmane, comme devant apparaître au Maroc et particulièrement dans le Sous[5]. C'est vers l'Occident plutôt que vers l'Orient que les Maghribins ont toujours tourné leur regard[6] et il est à remarquer que 'Obéid Allâh lui-même,

1) Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, II, p. 84-85.

2) Cf. Cat, *L'islamisme et les confréries religieuses au Maroc*, in *Rev. des D. M.*, t. CXLIX, nº du 15 septembre 1898, p. 380-381. Ce remarquable article est une synthèse lumineuse de nos connaissances sur la question religieuse au Maroc.

3) Le Châtelier, *L'Islam dans l'Afrique occidentale*, 1 vol., Paris, 1899, p. 16. — Les idées de M. Le Châtelier sur la religion musulmane ont été acquises au prix de longues études et de nombreux voyages tant en Orient qu'au Maroc et au Soudan, sans parler de l'expérience qu'a donnée à l'auteur une pratique prolongée des affaires algériennes.

4) Tout le monde connaît le roman d'Hugues Le Roux qui porte ce titre.

5) Cf. Moh'ammed Boû Râs, *Voyages extraordinaires et nouvelles agréables*, trad. Arnaud, in *Rev. afr.*, XVIIe ann., 1883, p. 85.

6) Cf. *contrà* Gabriel Hanotaux, *L'Islâm*, in *Le Journal* du mercredi 21 mars 1900.

le fameux mahdî qui fonda la dynastie fatimide, bien que venu de l'Orient, se révéla à Sidjilmâsa (Tafilelt).

A défaut de la naissance, le savoir, les bonnes actions, la charité, la droiture du caractère, peuvent conférer à celui qui les possède le titre de marabout, mais seulement, dans ce cas, après sa mort. Car pendant la vie n'est marabout que celui qui, descendant du Prophète, détient par son intermédiaire une parcelle de *baraka*, ou celui qui par des signes extérieurs non équivoques, se révèle comme particulièrement favorisé de la grâce divine : au nombre de ces signes extérieurs sont la folie, l'extase, le don des miracles.

Les fous, en effet, les idiots, et ceux qui se donnent volontairement des allures d'aliénés, car il y a lieu de croire les simulateurs nombreux, sont, ici comme en maint autre pays, entourés de la vénération populaire. C'est une des voies de la sainteté. « Les musulmans croient que la pensée de Dieu habite ces cerveaux laissés vides par la pensée humaine[1]. » Vêtus de haillons, ces *bahloûl*, ces *boû hâli* errent par les rues de toute agglomération indigène, nourris par la charité publique. « L'indigène le plus influent (dans les Benî 'Aroûs du nord marocain) est un nommé Sîdî l-H'asan de Thar'ezert[2] qui doit à une folie, peut-être réelle, plutôt simulée, une grande réputation comme devin, prophète. Sa maison, par son fils 'Abdesselâm, est devenue un véritable but de pèlerinage, où les Djebâla se rendent en foule. On considère les moindres de ses paroles comme un oracle et, à en croire quelques racontars, la tranquillité des Djebâla sur le passage du sultan, en 1889, serait due en partie à ce qu'un jour, avant la nouvelle de l'arrivée de celui-ci, Sîdî 'Abdesselâm s'était fait couper les cheveux, témoignage de soumission qu'on a reporté au sultan[3]. » On trouve dans le livre de M. Mouliéras

Article remarquable, mais dans lequel son éminent auteur nous paraît beaucoup exagérer l'influence de l'Orient musulman sur le Maghrib.

1) Cat., *loc. cit.*, p. 381.

2) Est-ce le hameau de Tazroûts de Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 197?

3) De La Mart. et Lac., *Documents*, t. I, p. 371-372.

la mention d'un Sidi Moh'ammed el-Boû Hâli, idiot vénéré qui obligeait les indigènes à manger un mélange de cheveux, de son, de kouskous, de miel, de terre : on se soumettait à tous ces extravagants caprices. On lui avait donné une femme et aujourd'hui, à la *Zâouia Sidi Moh'ammed el-Boû Hâli*, son fils Sidi 'Abderrah'mân, qui a hérité de sa *baraka*, mais non de son imbécillité, reçoit dévotement les offrandes que lui apportent les fidèles[1]. De là vient que de nombreux villages de marabouts s'appellent communément *El-Behâlil*[2] (pluriel de *bahloûl*), et en Kabylie *Ibahalal*[3]. Un bel exemple de *bahloûl*, de *medjdzoûb*, car ces deux mots sont en fait presque synonymes, est le derviche Ben Noûnoû, de Ouargla, dont Largeau a longuement tracé le portrait : nous y renvoyons le lecteur[4]. Au reste, répétons-le, il n'est pas de bourgade indigène qui n'ait son bahloûl, auquel on attribue toutes sortes de pouvoirs surnaturels. Et le jour même où nous avons réuni ces notes, nous avons vu dans les rues d'Oran un de ces illuminés qui boit du vin, s'enivre, mange du porc en plein jour et en public pendant le Ramadhân, sans que ses coreligionnaires, si susceptibles sur ce chapitre, y trouvent le moins du monde à redire. C'est qu'à ces sortes de fous, tout est licite, même les pires extravagances et les agents indigènes de l'autorité n'osent pas intervenir, en pareil cas, pour réprimer les écarts d'un bahloûl. Nous nous souvenons d'avoir jadis, lorsque nous avions charge de l'administration des indigènes, été obligé de donner l'ordre à un cavalier de commune mixte d'arrêter un de ces fous sacrés qui faisait du scandale. Le cavalier ne se décida que difficilement à agir et, comme le fou

1) Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 295-297. La zâouia de Sidi Moh'ammed el-Boû Hâli est située dans les Beni Smih' (Ghmâra).

2) Par exemple de Foucauld, *Reconnaissance*, p. 24, p. 37; Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 23. L'explication donnée de ce nom par de Foucauld nous paraît inexacte : le célèbre voyageur semble avoir été induit en erreur.

3) Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, II, p. 94.

4) V. Largeau, *Le pays de Rirha, Ouargla. Voyage à Rhadamès*; 1 vol. Paris, 1879, p. 197-206, avec le portrait du fou. Largeau est un voyageur exact et consciencieux : les faits qu'il a vus par lui-même sont rapportés avec précision.

résistait, déclara qu'il était vaincu et ne pouvait en venir à bout : il était persuadé en lui-même que notre bahloûl était doué d'une force surnaturelle et qu'il commettrait une grave impiété en portant la main sur cet élu de Dieu. En 1830, Drummond Hay, représentant de l'Angleterre à Tanger, reçut d'un forcené de ce genre un coup de feu : il allait demander réparation, quand le fou (moins fou peut-être qu'il ne le paraissait) entra chez lui en riant aux éclats et en lui apportant un panier de melons. Déjà en 1820 un autre bahloûl avait donné un coup de bâton à notre consul à Tanger, M. Sourdeau. Ce dernier ayant réclamé, le sultan Moulaye Soleïmân répondit, non sans ironie, au consul de ne pas faire trop attention à cet acte d'un fou et de mettre en pratique le précepte évangélique de l'oubli des injures[1] ! Depuis, cependant, des réparations éclatantes ont pu être obtenues dans des cas analogues : mais on peut encore voir dans une relation récente comment l'ambassadeur d'Italie, allant présenter ses lettres de créance au sultan, fut insulté par un *medjdzoûb*[2]. Les historiens de l'Afrique du Nord nous montrent ces fous jouissant parfois d'une autorité extraordinaire et se permettant de tout dire aux sultans. « Que penses-tu de ce palais ? disait à un de ces bahloûl le sultan El-Mançoûr au moment où il donnait une fête magnifique — Quand il sera démoli, il fera un gros tas de terre », répondit l'autre[3]. Un type curieux à étudier à cet égard est le fameux Aboû r-Rouâïn qui vivait à Fez au XVIe siècle : il prophétisait les victoires ou les défaites des divers compétiteurs qui se disputaient l'empire, il proposait à Moh'ammed ech-Cheikh de lui rendre la ville de Fez, il prédisait la mort de tel ou tel grand personnage avec une audace qui n'eût été tolérée chez aucun autre que lui, et toutes ses prévisions naturellement se réalisaient[4]. Le peuple a toujours

1) Godard, *Maroc*, I, p. 87.
2) De Amicis, *Le Maroc*, 1 vol., Paris. ; p. 150, 153.
3) *Nozhet el-H'adi*, éd. Houdas, p. 193.
4) *Id.*, p. 40, 53, 54, 60, 61, 69 ; voir sa biographie dans le *Dawh'at en-nâchir* d'Ibn 'Asker, Fez, 1909, p. 60-62.

adoré ces bahloûl et les sultans ont dû maintes fois tolérer leurs extravagances pour ne pas encourir la colère de leurs sujets. Les habitants de Fez, voulant rentrer en grâce auprès de 'Abdallâh ben Ech-Cheikh, choisirent comme intercesseurs deux medjdzoûb qui, en fait de sainteté, en étaient arrivés au degré des *malâmita*[1], Sîdî Djelloûl ben el-H'âdjdj et Sîdî Mas'oûd ech-Cherrât'. Le sultan qui goûtait peu cette sainteté les traita de gâteux (الخرائين في ثيابهما). A la suite de cette insulte, ajoute l'auteur arabe, l'estomac de 'Abdallâh se renversa, en sorte qu'il rendait ses excréments par la bouche et il fut affligé de cette infirmité plusieurs jours, jusqu'au moment où il alla prier les deux saints de lui rendre leur estime[2]. La multitude est si attachée à ses bahloûl que leur disparition est généralement considérée comme une calamité : Ben Noûnoû, le derviche illuminé de Ouargla, s'étant éloigné de la cité, on alla à sa recherche et on le ramena en grande pompe[3]. — On devine aisément que l'état de bahloûl conférant de tels privilèges et donnant une semblable influence doit être fort couru. Il y a eu de ces simulateurs qui ne craignaient pas d'avouer leur imposture à des Européens avec lesquels ils s'étaient liés. Chénier rapporte le cas d'un medjdzoûb qui partageait avec lui les offrandes qu'on lui apportait ; « et, dit-il je l'ai souvent plaisanté sur l'art et la sagesse qu'il mettait à faire le fou »[4]. Un autre de ces fous, dans les Benî Mh'ammed (Edough), avouait son mensonge à un voyageur français : « Si je dévoilais ta fourberie à tes coreligionnaires ? lui disait celui-ci. — Essaie ! ils ne te croiront pas », répondait le marabout[5]. Enfin le fameux derviche Moh'ammed ben

1) وكانا على قدم الملامية. Ce sont, d'après Dozy, « ceux qui allient la piété intérieure à la licence extérieure » (*Suppl.*, s. v.). Cf. Dschordschani, *Definitiones*, éd. Fluegel, 1 vol. Leipzig, 1865, p. ٢٨٦ et ٢٤٨. Les termes par lesquels on désigne chaque degré de la hiérarchie des çoûfis varient du reste suivant les auteurs.

2) *Nozhet el-H'âdi*, p. 396 de la trad. et ٢٣٨ du texte.

3) Largeau, *op. laud.*, p. 204.

4) Chénier, *Rech. hist. sur les Maures et hist. de l'emp. du Maroc*, t. III, p. 154.

5) Béchade, *La chasse en Algérie*, p. 205-206.

Et-T'ayyeb, qui a fourni à M. Mouliéras les principaux éléments de sa riche enquête sur la société marocaine, avoue implicitement qu'il passe sa vie à duper ses coreligionnaires. Si, dans la rue, il a l'air d'un fou, avec sa tête de Christ émaciée, avec ses yeux hagards, avec ses mouvements incohérents, avec sa manie de parler et d'éclater de rire tout seul, si, disons-nous, il semble tellement bien être illuminé que les musulmans s'arrêtent tous sur son passage et que les femmes viennent toucher son burnous, cependant dans l'intimité des Européens auxquels la patience de M. Mouliéras a su l'habituer, c'est un homme extrêmement intelligent et qui en arrive assez facilement à rire de la facilité avec lequel on le prend pour un élu de Dieu[1].

A défaut d'une généalogie bien établie, à défaut d'une imbécillité réelle ou simulée, on peut devenir, par ses seuls efforts, un saint, un marabout, en faisant l'ermite. M. Goldziher a montré comment l'ascétisme a pris pied dans l'Islâm, contrairement aux anciennes sentences du Prophète[2]. Aujourd'hui, il a tellement bien droit de cité dans la religion musulmane, qu'il est devenu la voie normale qui mène à la sainteté. L'aspirant marabout se retire sous un olivier, dans une grotte, dans un gourbi abandonné. Là, dans la retraite et le silence, il se livre à la prière, il jeûne; il importe qu'il soit étranger, nul n'étant prophète en son pays, aussi bien chez les musulmans qu'ailleurs. Au bout d'un certain temps, le bruit se répand qu'un homme venu de loin, généralement du fond de l'Occident, un ermite, s'est installé dans la contrée. On subvient à ses besoins; il refuse tout superflu; on insiste près de lui, il consent à rester dans le pays. Un ou deux événements

1) Voir à la fin du t. II du *Maroc inconnu* le portrait de Moh'ammed ben Et-T'ayyeb; il importe toutefois d'observer que cette photographie a été faite au moment où, après une période de prospérité passée à Oran et pendant laquelle M. Mouliéras l'interrogeait, il avait notablement engraissé.

2) Goldziher, *De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam*, in *Rev. Hist. Rel.*, XIX[e] ann., t. XXXVII, 1898, n° 3, mai-juin, p. 314; et *Materialien zur Entwickelungsgeschichte des Sufismus*, in. W. Z. K. M., t. XIII, 1899, p. 35-57.

heureux se produisent-ils, on les attribue à la bénédiction attachée à sa présence; pour peu qu'il ait le jugement droit, il réussit à apaiser quelque conflit dans lequel on l'avait pris pour arbitre. C'en est assez pour que la *vox populi* le sacre marabout. Sa réputation de sainteté s'affermit : il peut se permettre des goûts plus luxueux. On lui donne un terrain, une femme, on lui apporte des cadeaux en *ziâra*, on lui sait gré de bénir le sol par sa présence. On est très fier de ces saints locaux et on aime à les opposer aux saints de la tribu voisine, comme en Angleterre deux villes mettent aux prises leurs boxeurs préférés[1]. — Il y a au Maroc des tribus, comme les Beni Ah'med es-Sourrâq ou le Djebel H'abib, qui sont littéralement peuplées de ces santons[2].

La plupart sont de véritables saint Labre musulmans[3], mais les marabouts devenus célèbres ne laissent pas que de se donner tout le confort possible. Écoutons ce que dit le général de Wimpffen des marabouts de Kenatsa, qui passent pour être pauvres[4] : « Ces pieux personnages, confortablement vêtus, respirant généralement la santé, d'une physionomie souriante, de formes douces et agréables et montés sur de beaux mulets, à côté desquels courent à pied de vigoureux nègres du Soudan, rappellent assez nos moines du Moyen-Age[5]. » Et Palat, au Touât : « Si l-H'âdjdj 'Abderrah'mân est un marabout marocain, bon vivant, le teint fleuri, la main toujours ouverte... pour recevoir. Les marabouts partagent avec les rats ce privilège d'être les seuls animaux gras de ce pays[6]. » La plupart des grands marabouts arrivent, du reste,

1) St. Bonsal, *Morocco as it is*, 1 vol., Londres, 1893; p. 186-189. — Livre de touriste bien informé et intéressant.

2) Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, 740, 766.

3) Voyez par exemple le portrait de Moûlaye Smâ'il de Mogador, donné par Von Maltzan, *Drei Jahre in N.-W. Afrika*, IV, p. 157.

4) Cat, *Confréries religieuses du Maroc*, *loc. cit.*, p. 397.

5) De Wimpffen, *op.* de La Mart. et Lac., *Documents*, II, p. 628.

6) Palat, *Journal de route*, 1 vol. Paris, 1886; p. 266. — Palat est le dernier voyageur qui ait vu le Touât avant la prise d'In-Çâlah'.

facilement à un embonpoint qui témoigne qu'ils n'ont plus besoin pour fortifier leur influence de se livrer à l'ascétisme. Feu le chérif d'Ouazzân, 'Abdesselâm était d'un embonpoint extraordinaire, mais son père Sîdî l-H'âdjdj el-'Arbî le surpassait encore à cet égard. « Il ne pouvait voyager que dans une litière d'extraordinaires dimensions, traînée par huit mules[1]. » Le célèbre chérif Boû Baghla qui souleva contre nous les Kabyles en 1854 était aussi d'un embonpoint considérable[2]; El-H'âdjdj Moh'ammed, qui se faisait passer pour Boû Ma'za (le fameux agitateur du Dhahra), était, dit-on, si corpulent qu'il fut impossible de trouver un cheval pour le porter[3]. C'est ici le lieu de rappeler la croyance curieuse suivant laquelle la chair des marabouts serait un poison; cette croyance, répandue aussi en Orient, a été enregistrée par les savants musulmans et commentée diversement par eux[4].

Il y a loin du pauvre ermite au marabout devenu puissant. Ce n'est plus l'humble santon, sans cesse en prières ou parcourant la tribu, couvert de la *khirqa* en lambeaux, pour porter la parole de Dieu; c'est le seigneur, craint et respecté de ses sujets qui lui payent tribut. « Le chapelet qui orne sa poitrine est une œuvre d'art, agrémentée de pierres précieuses, et, à travers la *cedriyya*, jadis inusitée, se dissimule mal la chaîne de montre en or massif[5]. » Tout en restant souvent aussi fanatiques que l'ascète solitaire, ils savent se mêler à nous pour les besoins de leur cause; on les rencontre dans nos salons, ils assistent aux bals officiels, ils s'attablent

1) De La Martinière, *Journeys in the kingdom of Fez and to the court of Mulai Hassan*, 1 vol., Londres, 1889; p. 114. — Le livre de M. de La Martinière renferme nombre d'indications intéressantes; l'auteur a disposé de nombreux renseignements d'ordre administratif et diplomatique.

2) Robin, *Histoire du chérif Bou Bar'la*, in *Rev. afr.*, XXVIIIe ann., n° 163, janv.-févr. 1884, p. 166. Relation précieuse : on y trouvera, à l'endroit indiqué, le signalement de Boû Baghla.

3) Id., *op. laud.*, *Rev. afr.*, XXVIIe ann., n° 153, mai-juin 1883, p. 187.

4) Cf. René Basset, *Sanctuaires du Djebel Nefousa*, in *Journ. asiat.*, 9e sér., t. XIII, mai-juin 1899, p. 462; où l'on trouvera des références aux auteurs arabes; cf. El Kettânî, *Salouat el-anfâs*, 3 vol. Fez, 1316, I, p. 10.

5) Depont et Coppolani, *Confréries religieuses*, p. 245.

à la terrasse des cafés de nos boulevards parisiens et ne craignent pas toujours d'y consommer des apéritifs plus ou moins orthodoxes. Leur conduite dans ce milieu, troublant pour eux, serait loin d'édifier leurs serviteurs. Quelques-uns, élevés dans nos établissements d'instruction, ont reçu une éducation européenne : ce n'était pas un spectacle banal que d'entendre les fils de Moûlaye 'Abdesselâm et de sa femme anglaise réciter la *fâtih'a* avec un accent londonien[1]. « La première fois, raconte Bonsal, que je vis Moûlaye 'Alî, l'aîné de ces saints anglo-maures, il venait de la région de Zemmoûr. La foule de ses serviteurs l'accompagnait pieusement... Monté sur un cheval dont l'indolence l'irritait, il finit par perdre patience et s'écria : « Ha'ang it, ga on, ca'n't yer ! ». Et la foule de ses admirateurs se pressait autour de l'animal récalcitrant, répétant de leur mieux : « Ha'ang it, ga on, ca'n't yer[2]? » En ce qui concerne l'absorption des liqueurs alcooliques européennes, Moûlaye 'Abdesselâm en abusait d'une façon extraordinaire. Chose étrange, ces habitudes peu musulmanes ne paraissent pas déconsidérer sensiblement les marabouts auprès de leurs fidèles[3]. L'auteur anglais que nous venons de citer raconte qu'un marabout marocain l'étonna par la facilité avec laquelle il ingurgitait une bouteille de « whisky » : il crut plaisant de faire remarquer ce travers aux serviteurs du marabout. « Il est vrai, lui répondit-on, qu'il boit de l'alcool ; mais sa sainteté est telle qu'au contact de son gosier, le breuvage enivrant devient aussi inoffensif que du lait[4]. » C'est l'explication qu'on entend généralement, dans tout le Maghrib, lorsqu'on parle à un indigène de l'intempérance d'un marabout. Dans les tribus marocaines, les marabouts, qui n'ont pas à leur disposition les alcools européens, boivent

1) St. Bonsal, *Morocco as it is*, p. 166 : « The young Shereefs, which lisp the fathâ (*sic*) with a cockney accent. »

2) St. Bonsal, *Morocco as it is*, p. 168. En anglais correct, il faudrait : « Hang it, go on, can't you. »

3) Béchade, *Chasse en Algérie*, p. 199.

4) St. Bonsal, *Morocco as it is*, p. 189.

la *mah'ya* ou eau-de-vie fabriquée tantôt avec des raisins secs, tantôt avec des figues, tantôt avec des dattes[1]. « On peut reconnaître presque partout les marabouts au double usage du kif[2] et de l'eau-de-vie, qui forme un de leurs caractères distinctifs[3]. » De tout temps au reste, les indigènes du Maghrib ont fabriqué et consommé des boissons fermentées, eau-de-vie et même vin de raisin[4]. Mais il faut avouer qu'aujourd'hui les marabouts algériens et tunisiens ont généralement le pas sur leurs collègues marocains, en ce qui concerne la sobriété.

Le chapitre de la continence pourrait aussi faire l'objet de remarques peu flatteuses pour la vertu des marabouts. Mahomet, d'ailleurs, on le sait, était hostile au célibat et cette doctrine a prévalu. Cependant l'Islâm a connu les vœux de virginité et même ces mutilations volontaires que s'infligèrent des saints comme Origène et que s'infligent encore aujourd'hui les *skoptzy* russes[5]. A notre époque encore la continence

1) De Foucauld, *Reconnaissance*, p. 397, n. 1.

2) Sur le kif, voy. de Foucauld, au passage cité ici ; Fischer, *Hieb- und Stichwaffen in Marokko*, in *Mitt. d. Sem. f. or. Spr.*, Jahrg. II, 2e Abth., 1899, p. 231, n. 1, où l'on trouvera de nombreuses références ; Quedenfeldt, *Nahr.-, Reiz- und kosm. Mitt. b. d. Marok.* in *Verh. Berl. anthr. Ges.*, 19 mars 1887 ; et Delphin, *Recueil de textes pour l'arabe parlé*, 1 vol., Alger-Paris, 1891, p. 108, 110.

3) De Foucauld, *Reconnaissance*, p. 35.

4) C'est un fait banal dans l'histoire de l'Afrique du Nord que l'apparition d'un réformateur des mœurs qui se met à briser les instruments de musique et les jarres de vin. Les gouvernements indigènes percevaient une taxe sur les marchands de vin. Cf. *Chronique de Zerkechî*, trad. Fagnan, p. 190. Les historiens nous parlent chez les abâdhites d'une sorte de cabaret, dit *medjles el-khamar*, c'est-à-dire « salon à boire ». Voy. René Basset, *Sanctuaires du Djebel Nefousa*, in *Journ. asiat.*, IXe série, t. XIII, n° 3, mai-juin 1899, p. 456. Le grand saint des Fechtâla, Moulaye Boû Chtâ, s'appelle de son surnom El-Khammâr, le marchand de vin (Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 91). Sur la fabrication et la consommation des liqueurs fermentées du raisin par les indigènes de l'Afrique du Nord, cf. Bertholon, *Explorat. anthrop. de l'île de Djerba*, in *L'Anthropologie*, sept.-oct. 1897, n° 5, p. 560 ; de La Mart. et Lac., *Documents*, pp. 325, 428, 438 ; Mouliéras, *Maroc inconnu*, I, p. 55 ; II, p. 475, 476, 608, 754.

5) Voir dans Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moh'ammed*, 3 vol. Berlin, 1861 ; I, p. 381, n. 2, la réponse que fit Mahomet à un émule d'Origène. Cf. Goldziher, *Muh. St.*, II, p. 334 ; *Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam*, in *Rev. Hist. Rel.*, 4e ann., t. XVIII ; *De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islâm* in *Rev. Hist. Rel.*, 19e ann., t. XXXVII, p. 316-307.

est recommandée dans l'enseignement des confréries mystiques[1], mais elle ne prévaut pas en somme dans l'Islâm. Les plus austères marabouts sont loin d'en avoir toujours donné l'exemple : un réformateur puritain comme le chef des Almoravides, 'Abdallâh ibn Yasîn, épousait chaque mois plusieurs femmes : « il n'entendait pas parler d'une jolie fille sans la demander aussitôt en mariage », dit un historien[2]. Sans remonter aussi loin, on pourrait citer des exemples analogues et nombreux dans l'Algérie actuelle. Une des personnalités religieuses les plus considérables des environs d'Oran est connue par la facilité avec laquelle elle accueille les visites des femmes et par le grand nombre de ses unions successives : le cheikh Boû Tlélis est pourtant un vieillard, et son influence religieuse, un peu entamée par quelques petits scandales, se maintient néanmoins. Le célèbre chérif Boû Baghla, dont nous avons déjà parlé, faillit maintes fois compromettre son prestige par ses extravagances pour sa maîtresse H'alima bent Mesa'oûd, une mulâtresse[3]. On pour-

1) Le célibat était imposé aux clercs (*'azzâba*) qui gouvernaient le Mzâb, quoique les doctrines abâdhites préconisent le mariage. Cf. Masqueray, *Chronique d'Abou Zakaria*, p. 254, n.

2) *Qart'âs*, trad. Beaumier, p. 184.

3) Robin, *Hist. du chér. Boû Baghla*, in *Rev. afr.*, XXVIIIe ann., nº 165, mai-juin 1884, p. 176-177. — Vers la fin sa carrière de révolte, Boû Baghla, qui sentait le besoin de regagner son prestige, entama des négociations pour épouser Lâlla Fât'ma la célèbre prophétesse kabyle, qui organisa en 1857 la résistance contre nos colonnes. Cette maraboute, qui était déjà d'un certain âge à cette époque et d'un embonpoint extraordinaire, avait jadis été mariée à un marabout des Beni Itouragh. Elle l'avait quitté vers 16 ou 18 ans pour se retirer chez ses frères ; mais son mari ne voulut jamais divorcer et, suivant la coutume kabyle, elle ne put se remarier. Cependant les négociations avec ce dernier étaient avancées et Boû Baghla comptait fortement sur le mariage, quand il fut tué le 25 décembre 1854. Cf. *Rev. afr.*, XXVIIe ann., nº 162, nov.-déc. 1883, p. 434-435. Déjà en 1849, un autre chérif, Moh'ammed el-H'achemi, qui se faisait, lui aussi, passer pour Boû Ma'za, avait fait à Lâlla Fât'ma des visites répétées : comme la maraboute était encore belle, ces assiduités avaient été très remarquées et avaient même donné lieu à des commentaires malveillants. Cf. Robin, *Histoire d'un chérif de la Grande Kabylie*, in *Rev. afr.*, XIVe ann., nº 82, juillet 1870, p. 353.

rait multiplier ces exemples, mais il serait déplacé d'insister ici sur ce sujet. Nous ne pouvons cependant ne pas dire un mot, comme exemple de l'extraordinaire aveuglement où peut conduire le respect superstitieux des marabouts, des actes de libertinage qui, à maintes reprises, furent commis par des medjdzoûb en public. « On m'en a cité un, dit Pellissier de Reynaud, qui, à Tunis, accolait les femmes en pleine rue. Les parents les couvraient respectueusement de leurs burnous pendant l'accomplissement de cet acte édifiant[1]. » — « Il y en avait un à Tétouan, dit Chénier, qui, ayant un jour rencontré les femmes sortant du bain, après quelques mouvements convulsifs, s'empara d'une des plus jeunes et eut commerce avec elle au milieu de la rue; ses compagnes qui l'entouraient faisaient des cris de joie, et la félicitaient sur son bonheur; le mari lui-même en reçut des visites... »[2]. Haëdo dit que cette turpitude, et même pis, était fréquente à Alger, du temps de la domination turque[3]. De pareils faits ne se renouvellent plus certainement aujourd'hui dans les mêmes conditions; mais, dans les tribus, les musulmans ferment complaisamment les yeux sur mainte aventure analogue. Parfois, cependant, quelques-uns se fâchent, comme cet individu du Babor qui obligea ses deux filles à partager la couche d'un derviche réfugié dans une grotte, afin de les faire participer à la *baraka*. « On devine ce qu'il en advint : un beau jour le trop fervent croyant trouva sa descendance augmentée de deux enfants, fruit du commerce de ses filles avec l'homme de Dieu. Il n'eut d'autre ressource que de traduire le derviche devant nos tribunaux

1) Pellissier de Reynaud, *Annales algériennes*, éd. de 1854, 3 vol., III, p. 489. — Pellissier est un historien exact et consciencieux. Le fait auquel il fait allusion est peut-être le même que celui qui est raconté avec plus de détails dans Bénhade, *La chasse en Algérie*, p. 195, auquel nous renvoyons le lecteur, afin de ne pas abuser de ces citations.

2) Chénier, *op. laud.*, III, p. 152.

3) Haëdo, *Top. et Hist. d'Alger*, trad. Berbrugger et Monnereau, in *Rev. afr.*, XV[e] ann., n° 85, janv. 1871, p. 66 et 69. Cf. p. 64.

qui le condamnèrent à quelques mois de prison[1]. » C'est à des faits de ce genre qu'aboutit souvent l'incroyable tolérance avec laquelle les musulmans africains, si chatouilleux habituellement sur ce chapitre, laissent les marabouts fréquenter leurs femmes[2].

Le marabout fait toujours un grand honneur à la famille dans laquelle il prend une femme, si cette famille n'est pas maraboutique. Cela arrive souvent même en Kabylie, où les marabouts constituent une caste assez étroite : nous avons déjà dit que dans ce cas on refusait à la jeune épouse le nom de *lâlla* et on ne manque aucune occasion de lui faire sentir l'infériorité de sa naissance[3]. Les légendes hagiologiques nous montrent généralement les familles empressées à offrir leur fille au marabout étranger qui vient se fixer dans le pays[4]. Il est beaucoup plus rare de voir des marabouts prendre une chrétienne pour épouse légitime, mais nous en avons pourtant plusieurs célèbres exemples. Sidi Ah'med et-Tidjâni, le grand chef de la zâouia de 'Aïn-Mâdhi, épousa jadis à Bordeaux Mlle Amélie Picard, à qui l'on doit la transformation de Kourdane, point autrefois désert, en une superbe habitation, entourée de plantations[5]. Moûlaye 'Abdesselâm, chef des T'ayyibiya et dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises, avait, nous le savons, épousé une institutrice anglaise[6]. Enfin tout récemment Si Hamza, le jeune chef des Oulâd Sidi Chîkh, a demandé et obtenu la main de Mlle Ferret, fille d'un commissaire de surveillance des chemins de fer[7].

1) Depont et Coppolani, *Confréries religieuses*, p. 250-251.

2) Voyez-en une série d'exemples relatifs au derviche Moh'ammed ben Et-T'ayyeb dans Moulièras, *Maroc inconnu*, II, p. 48-49, 207-208, 297-298.

3) Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, II, 84.

4) Voy., p. ex., Trumelet, *Saints de l'Islam*, p. 29 ; *Algérie légendaire*, p. 185. Cpr. p. 201.

5) Gouvernement général de l'Algérie, *Cérémonie religieuse à la mosquée de la Pêcherie à Alger en l'honneur de Sid Ahmed Ettidjani, décédé le 20 avril 1897*, 1 pl. Alger, Fontana, 1897, p. 4.

6) Sur la *chérifa* d'Ouazzân, voy. de La Mart., *Morocco*, p. 117-118.

7) « Il n'y a pas eu moins de 13 femmes françaises dans les harems de Moûlaye 'Abdessalâm, Moulaye Moh'ammed et Moûlaye H'asan, dont la plupart ont donné

Et il ne paraît pas que ces alliances, d'ailleurs parfaitement orthodoxes, aient porté le moins du monde atteinte au prestige de ces puissants personnages[1].

* * *

Nous sommes ainsi amenés à envisager le rôle que joue la femme dans le maraboutisme du Maghrib : ce rôle est considérable. On a dit que l'Islâm était avant tout une « religion d'hommes » : ceux qui voudront être édifiés à cet égard liront les pages documentées que M. Goldziher a consacrées à la question dans ses *Muhammedanische Studien*. Il en résulte que, malgré quelques restrictions d'ordre purement théorique formulées par les théologiens, rien dans la condition sociale de la femme aux premiers âges du mahométisme ni dans la doctrine de l'ancien Islâm, ne l'empêchait d'aspirer, au même titre que l'homme, au rang de *oualiyya*[2]. Et de fait il y a eu des saintes en Orient depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours. Les dictionnaires de biographies des personnages pieux, ouvrages qui forment une branche importante de la littérature musulmane, contiennent de nombreuses vies de saintes, dont les miracles ne le cèdent en rien à ceux

des enfants aux trois empereurs marocains... Une d'elles, nommée Fanchette, une très belle femme, avait été enlevée d'une ferme de la Mitidja par quelques cavaliers de 'Abdelqâder et offerte au sultan 'Abderrah'mân. Elle donna à celui-ci deux fils qui furent élevés comme les autres princes. Arrivés à l'âge de trente ans cependant, le sang français reprit le dessus chez eux et leur impétuosité ayant donné ombrage aux autres membres de la famille royale, ils furent emprisonnés » (De La Mart., *Morocco*, p. 316-317). Il est curieux de rapprocher ce passage de celui où M. Aumerat raconte l'histoire de la famille Lanternier, dont les Arabes firent tous les membres prisonniers en 1836 à l'Oued Beni Messous, près d'Alger. Le père, emmené à Mascara, fut délivré, mais mourut peu de temps après. Mme et Mlle Lanternier furent envoyées au Maroc et le fils du sultan 'Abderrah'mân s'éprit de la jeune fille qui avait 18 ans. Elle se fit musulmane, l'épousa et devint princesse. Elle serait devenue puissante à la cour du Maroc sous le nom de « princesse Dagia » ?) (Aumerat, *Souvenirs algériens*, 1 vol. Blida, 1898 ; p. 309-313).

1) Sur les conditions du mariage d'une chrétienne ou d'une juive avec un musulman, voy. *Khelil*, trad. Perron, II, p. 390. — La coutume kabyle est contraire ; cf. Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, II, p. 164.

2) Goldziher, *Muh. St.*, II, p. 295 seq., spéc. p. 299.

qu'on attribue à leurs collègues du sexe masculin : il y a même des ouvrages qui sont entièrement consacrées aux biographies des saintes[1]. Il y a eu en Orient des congrégations religieuses de femmes, des nonnes musulmanes. Il y avait des couvents de femmes en Égypte, il y en avait à La Mecque; et, dans le nord de l'Afrique, les géographes musulmans citent Monastir, dont le nom est significatif, et qui était le rendez-vous des ascètes musulmanes[2]. C'est donc une erreur de répéter, comme on l'a souvent fait, que la femme ne joue aucun rôle dans l'Islâm oriental et que le culte des saintes est un caractère spécial de l'Islâm maghribin.

Mais si ce culte n'est pas spécial au Maghrib, on ne peut méconnaître qu'il y a pris une extension vraiment plus considérable qu'ailleurs, et on se l'explique facilement si l'on considère que, dans l'antiquité déjà, les Berbères, suivant un passage bien connu de Procope[3], avaient pour leurs prophétesses une vénération toute particulière. Des femmes comme la fameuse Kâhina[4], comme la légendaire Habtsa des Beni Yemloûl (Aurès)[5], comme Zineb la Nefzaouienne, la femme de Yoûsef ben Tâchefîn[6], comme cette Chimci qui au XIV[e] siècle commandait aux populations du cœur de la Kabylie[7], semblent dans l'histoire du Maghrib au Moyen-Age continuer la tradition des prophétesses antiques[8]. Ces tradi-

1) Goldziher, *Muh. St.*, p. 300.

2) *Id.*, p. 301-302, avec une citation très intéressante d'El-Maqrîzî.

3) Procope, éd. Dindorff, II, 8 (*Corp. script. hist. byz.*).

4) Voyez les références dans Fournel, *Les Berbères*, 2 vol., Paris, 1875, I, p. 215. — C'est le plus remarquable ouvrage d'ensemble qui existe sur l'histoire du Maghrib médiéval.

5) Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, p. 170.

6) Ibn Khaldoûn, *Berbères*, trad. de Slane, II, p. 71, 72; *Qartâs*, trad. Beaumier, p. 186.

7) Masqueray, *op. laud.*, p. 132.

8) Goldziher, *Almohadenbewegung*, *Z. D. M. G.*, XLI, 1887, p. 55. — Sur la tante et la sœur de Il'âmîm, voy. Ibn Khaldoûn, *Berbères*, édit. de Slane, II, p. 144; *Qartâs*, trad. Beaumier, p. 135 et Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, 345, où l'on trouvera les autres références.

tions ne pouvaient manquer de se perpétuer dans le culte des saintes, puisque l'Islâm favorisait le développement de ce culte : c'est ce qui est arrivé, et aujourd'hui innombrables sont les tombes de maraboutes auxquelles on va dévotement en pèlerinage, depuis les Syrtes jusqu'à l'océan Atlantique. Citons, à titre d'exemples, quelques-unes de ces saintes, en allant de l'est à l'ouest, et puis au sud.

Dans les communautés berbères abâdhites du Djebel Nefoûsa un grand nombre de femmes ont brillé par leur science et par leur piété [1] : le tombeau de beaucoup d'entre elles est encore aujourd'hui un lieu de pieux pèlerinages. On en trouvera une série d'exemples dans le mémoire de M. René Basset sur les sanctuaires du Djebel Nefoûsa [2]. L'une d'elles était une noire qui se convertit dès qu'elle entendit réciter le Coran [3]. — A quelque distance d'une des portes de Tunis, Bâb el-Fellâh', s'élève le tombeau de Lâlla 'Âïchat el-Mannoûbiyya, née à El-Mannoûba, à l'ouest de Tunis. « Célèbre par ses quatre-vingts miracles, elle a inspiré de nombreuses *medh'a* (panégyriques en vers) qui se chantent dans les réunions tenues à son sanctuaire » [4]. M. Sonneck, que nous venons de citer, a publié un de ces poèmes et il nous apprend qu'El-Mannoûbiyya est assez célèbre pour avoir été l'objet d'une biographie relatant ses *manâqib* [5].

Dans la Grande Kabylie, la plus haute cime du Djurdjura, le Lâlla Khadîdja, prend son nom de la sainte qui y est enterrée ; mais la plus célèbre maraboute kabyle de ce siècle est la fameuse Lâlla Fat'ma dont nous avons déjà parlé, et qui fut l'âme de la résistance des montagnards du Djurdjura en

1) De Calassanti-Motylinski, *Djebel Nefoûsa*, p. 91 et n. 1.

2) *Journ. asiat.*, IXe sér., t. XIII, mai-juin 1899, no 3, p. 423 seq. et t. XIV, juillet-août 1899, no 4, p. 88 seq.

3) *Id.*, t. XIII, p. 463.

4) Sonneck, *Six chansons arabes en dialecte maghrebin*, in *Journ. asiat.*, IXe sér., t. XII, mai-juin 1899, no 3, p. 471 et t. XIV, juillet-août 1898, no 4, p. 121. — Ce sont non seulement de précieux documents linguistiques mais aussi d'importants matériaux pour le folklore.

5) *Id.*, t. XIII, p. 489, n.

1857; elle était d'une famille maraboutique puissante et riches; ses oracles n'avaient jamais été démentis, disait-on, et du reste, elle avait prédit elle-même l'invasion des Français et sa captivité. « Malgré son embonpoint exagéré, dit un témoin oculaire qui la vit lorsqu'après la prise des villages des Illilten elle fut ramenée captive au camp français, ses traits sont beaux et expressifs. Le *kh'ol* étendu sous ses sourcils et ses cils agrandit ses grands yeux noirs. Elle a du carmin sur les joues, du *henna* sur les ongles, des tatouages bleuâtres, épars comme des mouches, sur son visage et ses bras; ses cheveux noirs, soigneusement nattés, s'échappent d'un foulard éclatant, noué à la façon des femmes créoles des Antilles; des voiles de gaze blanche entourent son col et le bas de son visage, remontant sous sa coiffure, comme les voiles de Rébecca d'Ivanhoë; ses mains fines et blanches sont chargées de bagues. Elle porte des bracelets, des épingles, des bijoux, plus qu'une idole antique[1]. » Telle était l'héroïne de la défense nationale kabyle : elle aussi reprenait la succession des femmes célèbres que nous avons citées plus haut. Elle n'est pas, dans l'histoire moderne de l'Algérie, la seule maraboute qui ait tenté de jouer un rôle analogue. En voici un autre exemple : la scène se passe en 1847, dans le cercle d'Aumale. « Depuis quelque temps, dit un rapport officiel, une femme des Oûlâd Sidî Brahim, nommée Fât'ma ben Sidi t-Touâti, après avoir assassiné son mari, qu'elle prétendait avoir été tué d'un coup de canon tiré du ciel, se disait maraboute et inspirée. Cette femme, jeune et d'une beauté remarquable, était suivie d'un cortège de jeunes gens bien montés, bien équipés, et sur lesquels elle paraissait exercer un grand empire... La maraboute se promenait sans but bien déterminé, recueillant les offrandes des fidèles et faisant quelques prédictions insignifiantes; mais son cortège deve-

1) Émile Carrey, *Récits de Kabylie*, p. 289. Lire, dans cette intéressante relation de la campagne de 1857, le récit de la prise des villages des Illilten et de Lâlla Fât'ma, pp. 267-291.

nait chaque jour plus nombreux et cette réunion de jeunes gens vigoureux et passionnés pouvait devenir un moyen d'action dangereux entre les mains d'un intrigant. Elle avait prédit à Moh'ammed Embârek (marabout du cercle d'Aumale) qu'il serait un jour sultan des musulmans et que ce jour ne tarderait pas à arriver[1]. » Elle disparut du reste, sans donner plus d'inquiétudes à l'autorité.

Au sommet du Djebel Boû Zegzâ, cette belle montagne aux croupes accentuées que l'on aperçoit dans le fond de la baie d'Alger, s'élève le tombeau de Lâlla Tâmesguida, sainte également fort célèbre et à qui les femmes stériles viennent de loin demander la fécondité[2]. — Dans Alger même, il y eut jadis quelques tombeaux de maraboutes : nous avons mentionné déjà la mosquée de Setti Meryem qui se trouvait près de l'ancienne porte du ruisseau[3] ; nous pouvons y ajouter le sanctuaire de Lâlla Tasâdit, sainte kabyle, enterrée du côté de la porte Bab Azzoun, mais dont le tombeau a disparu depuis longtemps[4]. La voie ferrée d'Alger à Maison-Carrée a exigé la démolition d'une qoubba, dédiée à Sidi Belâl et auprès de laquelle se trouvait une source consacrée par les nègres d'Alger à une certaine Lâlla Imma Haoua[5] ; là, avait lieu tous les ans, vers le commencement de mai, la fête des Fèves, *'aïd el-foûl*, célébrée en grande pompe par les nègres. Lâlla Imma Haoua recouvre évidemment ici quelque ancien culte des sources. Sur la route de Bab el-Oued à Saint-Eugène, la Fontaine des Génies, au bord de la mer, appelée par les indigènes *Seb'a 'Aïoûn*, est encore, tous les mercredis matin, l'objet de sacrifices, sans qu'on ait placé là aucun

1) G. Bourjade, *Notes chronologiques pour servir à l'histoire de l'occupation française dans la région d'Aumale*, in *Rev. afr.*, XXXIIe ann., 3e trim. 1888, n° 190, p. 270-271. — Travail consciencieux qui met au jour d'assez nombreux documents officiels.

2) A. F. A. S., C. R. de la 10e sess., *Congrès d'Alger*, 1881, p. 1104-1105.

3) Cf. *supra*, p. 36 et 64.

4) Devoulx, *Édifices rel. de l'anc. Alger*, in *Rev. afr.*, XIII ann., n° 74, mars 1869, p. 131.

5) Trumelet, *Algérie légendaire*, p. 360.

sanctuaire maraboutique destiné à masquer le caractère païen de ces cérémonies[1]. Lâlla Imma H'alloûla n'est aussi que le génie du lac du même nom habillé en maraboute[2]. La connexion entre les sanctuaires maraboutiques et les sources ou les arbres est un fait banal dans l'Afrique du Nord. Et quand des indigènes racontent qu'auprès de la tombe de telle maraboute des Oûlâd Gâsem ('Aïn-Mlila), un olivier séculaire est apparu subitement, on peut bien être certain que c'est plutôt le contraire qui s'est passé et que le culte de la sainte a succédé tout doucement à celui de l'arbre[3].

Rien ne montre mieux combien le culte des saintes est enraciné chez les Berbères sédentaires que le grand nombre de maraboutes enterrées dans certains pays. « La montagne des Beni Çâlah' (près de Blida) est riche en saintes : outre la chapelle funéraire de Lâlla Imma Tifelleut, on y compte encore le gourbi-djâma' (mosquée) en dis d'une sainte inconnue que dans l'ignorance de son nom les Beni Çâlah' désignent par celui de Lâlla Taourirt, la Dame du Monticule[4], la h'aouit'a de Lâlla Imma Mghîta, au milieu d'un cimetière, celle de Lâlla Imma Ouasa'a, sur la rive gauche de l'Oued el-Guet'rân, et le chêne-maqâm de Lâlla Imma Mimen, sur la rive gauche de l'Ouâd Beni 'Azza[5]. » — Faut-il citer encore, dans le Tell algérien, Lâlla Setti, la sainte si vénérée de Tlemcen, dont nous avons déjà parlé[6] et Lâlla Marnia (Maghniyya) qui a donné son nom à la petite ville bien connue, près de la frontière marocaine, à 25 kilomètres d'Oudjda,

1) Ces sacrifices ont été maintes et maintes fois décrits. Voy. par ex., Piesse, *Algérie*, éd. de 1874, p. CIII.

2) Trumelet, *Alg. lég.*, p. 381 seq.

3) A. Robert, *Fanatisme et légendes locales*, in *Rev. alg.*, XIIIe ann., 2e sem., n° 14, p. 438-439. Cf. Lâlla Gobeucha (orthographe?) signalée par E. Reclus, *Géog. univ.*, t. XI, p. 737, d'après Arthur Leared, *Morocco and the Moors*.

4) Cet exemple est à joindre à ceux que nous avons cités p. 48 de ce volume.

5) Trumelet, *Saints de l'Islam*, p. 307. Voir dans les pages suivantes l'étonnante légende de Lâlla Imma Tifelleut.

6) Cf. Bargès, *Tlemcen, ancienne capitale du royaume de ce nom...*, 1 vol., Paris, 1859 ; p. 132. — Une des femmes de Sidi Ah'med ben Yoûsef s'appelait Lâlla Setti. Voy. René Basset, *Dictons de Sidi Ah'med ben Yoûsef*, p. 17.

toutes deux très vénérées? leurs qoubbas sont l'objet de maints pèlerinages et chaque année une grande *oua'da* est donnée en leur honneur. Lâlla Marnia est plus visitée encore que Lâlla Setti : sa légende, bien conservée, rapporte d'innombrables miracles. Elle avait la science, la beauté, la piété : sa descendance existe encore dans le pays[1]. — Au Maroc aussi les saintes sont en grand honneur ; deux au moins d'entre elles sont bien connues de tous les voyageurs qui ont été à Fez par El-'Araïch (Larache). Ce sont Lâlla Mennânat el-Meçbâh'iyya, la patronne d'El-'Araïch, dont le mausolée est situé dans les jardins qui sont au sud de cette dernière ville[2], et Lâlla Mimoûna Taguenaout, dont le tombeau s'élève dans l'Ouâd Drader, sur la route de Fez[3].

Chez les populations sahariennes également, nous retrouvons le culte des maraboutes : Lâlla Çfiyya est la patronne vénérée du qçar de 'Aïn-Sfisifa et l'ancêtre des Oûlâd en-Nehar. C'est la tante du célèbre Sîdi Chikh et sa descendance est restée non seulement dissidente, mais ennemie des Oûlâd Sîdi Chikh proprement dits[4]. A Kenatsa, dans le Sahara orano-marocain, s'élève la coupole de Lâlla 'Âïcha bent Chikh[5]. Au Touat enfin, les saintes ont également des sanctuaires : Lâlla Moora est enterrée à Tasfaout[6], Lalla Rabh'a dans l'Aougueroul[7].

M. Goldziher a donné, comme type général des légendes de maraboutes, celle de la célèbre Sitta Nefisa, l'arrière petite-fille de H'asan et la bru de l'imam Dja'far eç-Çâdiq[8]. Nous rapporterons ici une légende de sainte d'un genre un peu

1) L. Provençal, ap. Piesse, *Algérie*, éd. de 1874, p. 264.

2) Rohlfs, *Mein erster Aufenthalt in Marokko*, p. 367. L'orthographe du nom de la sainte nous est donnée par Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 546.

3) De La Martinière, *Morocco*, p. 408.

4) Voy. le deuxième tableau généalogique des Oûlâd Sîdi Chikh, in de La Mart. et Lac., *Documents*, in fine. Cf. Rinn, *Marabouts et Khouân*, p. 352.

5) De La Mart. et Lac., *Documents*, II, p. 625.

6) De La Mart. et Lac., *Documents*, IV, p. 174, n.

7) De La Mart. et Lac., *Documents*, III, p. 281.

8) Goldziher, *Muh. Stud.*, II, p. 303-304.

différent, mais très répandu dans le Maghrib : « L'excellente, la sublime, la parfaite, la sainte (*oualiyya*), l'extatique (*madjdzoûba*), l'objet de la faveur divine (*mouqarraba*), l'aimée de Dieu (*mah'boûba*), Oumm 'Abdallâh 'Âïcha bent Seyyidnâ Moh'ammed ben 'Abdallâh, fut l'élève de son frère Seyyidnâ Ah'med et devint illuminée de Dieu (فتح لها) en l'an 1066 H. (1655-1656 J.-C.). Elle fut la première des disciples de celui-ci qui reçut la divine faveur ; ravie violemment par une subite illumination en une extase prolongée, elle perdit connaissance. On dit qu'elle permit à son époux de se remarier, lui donnant à choisir entre ce parti et celui de vivre avec elle en supportant son nouvel état, et s'excusant de le mettre dans cette alternative. Elle déplaça toute sa fortune, la dépensa en œuvres pieuses et la partagea entre ses plus proches parents de père et de mère, jusqu'à qu'il n'en restât ni peu ni beaucoup. Son mari s'en plaignit à Sîdî Qâsem en disant : « Que faire ? elle est comme celui qui brûle et qui, voyant le feu s'attacher à ses vêtements, les rejette précipitamment loin de lui sans discernement. » Il voulait dire par là que le feu de l'amour divin détruisait les liens qui attachaient encore le cœur de son épouse à ce bas-monde, comme le feu réel brûle les vêtements qui sont sur le corps de celui qu'il atteint et l'oblige à lâcher tout ce qu'il a et à le jeter au loin sans discernement. Oumm 'Abdallâh aimait à s'isoler : lorsqu'elle se trouvait dans la société des autres femmes, Dieu la plongeait dans un tel hébétement qu'elle ne savait plus ce qu'elles disaient. Elle avait pour son frère une vive amitié et ne pouvait s'arracher à sa contemplation : quant à son mari Sîdî Moh'ammed 'Âcem el-Andalousî, il était d'abord incapable d'atteindre aux états extatiques où il la voyait et de supporter la réserve dans laquelle elle se tenait tant à son égard, à lui, qu'à l'égard des plaisirs mondains ; mais un jour il fut soudainement ravi dans une extase au cours de laquelle il défaillit et tomba lui aussi sans connaissance. On l'emporta, sur l'ordre de Sîdî Ah'med et on le fit entrer chez sa femme, qui se répandit en actions de grâce envers Dieu, en le re-

merciant d'avoir associé son mari à sa vie d'extases ; elle fut ainsi tranquillisée à son sujet. Elle mourut dans les douleurs de l'accouchement, sans avoir pu enfanter, au moment de la prière du vendredi 7 redjeb 1070 (20 mars 1660), et fut enterrée le même jour sous la qoubba de son père. Elle était née vers 1037 (1627-1623)[1]. »

On trouve dans ce récit, qui n'appartient du reste pas à proprement parler à la légende, car il ne rapporte que des faits comme l'on en voit encore se produire, le caractère ascétique qu'ont les maraboutes dans la littérature hagiologique du Maghrib. Ce paraît être aux yeux des hagiographes leur principal mérite : cependant la science ne leur est pas refusée[2], mais il semble que les savants, sans oser exprimer leur opinion ouvertement, voient les maraboutes d'un œil peu complaisant[3]. Dans les deux plus récents recueils biographiques consacrés aux saints marocains, le *Nachr el-matsâni* déjà cité et le *Kitâb eç-çafoua*[4], les vies de saintes sont infiniment moins nombreuses que celles des saints. Dans le *Boustân*[5], dictionnaire biographique des saints de Tlemcen, ville où cependant les tombeaux de saintes sont nombreux, on ne trouve la biographie d'aucune maraboute. Les lettrés auraient-ils instinctivement voulu réagir contre les traditions antiques et persistantes dont le cultes des saintes est le dernier écho ? On le dirait : ils n'appellent jamais les saintes *lâlla*, qui est l'appellation populaire. Très souvent, au lieu de la série habituelle des épithètes laudatives, ils se contentent de dire : « une femme

1) Moh'ammed ben et'-Tayyeb el-Qâdiri, *Nachr el-matsânî fi a'iân el-qarn ets-tsânî*, Fez, 1310 H., I, p. 227.

2) Cf. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, p. 302. — Voy. dans Moulièras, *Maroc inconnu*, II, p. 744, la mention d'une femme de Fâs, El'-Alia bent Si t'-Tayyeb ben Kirân qui faisait un cours de logique dans la mosquée des Andalous.

3) Dans le grand pèlerinage des sept saints à Sidi 'Abdesselâm ben Mechich, les femmes ne sont pas admises. Cf. Moulièras, *op. laud.*, II, p. 171.

4) Moh'ammed eç-Çeghîr ben Moh'ammed ben 'Abdallâh el-Oufrânî, *Kitâb çafoua man intachar min akhbâr çolah'â l-qarn el-h'âdi 'achar*, 1 vol., Fez.

5) Voy. *supra*, p. 50, n. 3.

pieuse, امراة صالحة ». La plupart du temps, leurs saintes sont des parentes de saints plus célèbres, par exemple 'Âïcha Oumm Ah'med, fille, femme, mère de pieux personnages [1], ou des *bahloulât* comme cette Âminat el-Bastioûniyya, ainsi appelée de la famille des Oulâd el-Bastioûn (mot évidemment d'origine européenne) [2], comme cette 'Âïchat el-'Adaouiyya, qui possède un sanctuaire à Miknâs (Méquinez) [3], comme cette Roqiyyat es-Seba'iyya qui, étant muette, prédisait l'avenir par signes [4]. Toujours leurs pratiques ascétiques sont leur plus grand titre de gloire ; c'était une ascète que la célèbre Mimoûna bent 'Omar [5], que l'on invoque encore aujourd'hui ; une ascète aussi qu'El-H'âdjdjat el-Melouâniyya, fameuse par ses pèlerinages et les mortifications qu'elle s'imposait [6]. Quelques-unes sont mariées comme, par exemple, Roqiyya bent Sîdî Moh'ammed ben 'Abdallâh [7], une *oualiyya* épouse d'un *çâlih'*. Mais le plus souvent elles observent la continence dès que la faveur divine leur est accordée, comme dans l'histoire que nous avons donnée en exemple ; d'autres ne se marient jamais, comme cette Zohra bent el-Ouali Sîdî 'Abdallâh ben Mas'oûd el-Koûch, l'élève de son père et son émule en sainteté [8].

Les traditions orales sont souvent bien loin de nous rapporter les légendes des saintes de la même façon ; mais il devient de plus en plus difficile, à notre époque, de les recueillir pures : il convient en tous cas de ne s'adresser qu'à des individus absolument illettrés. Les vieilles femmes indigènes, à cet égard, sont les informateurs les plus utiles. Elles gardent intactes d'anciennes traditions que les individus plus

1) *Nachr el-matsânî*, I, p. 188.
2) *Nachr el-matsânî*, II, p. 265.
3) *Kitâb eç-çafoua*, p. 163 ; *Nachr el-matsânî*, I, p. 234.
4) *Nachr el-matsânî*, II, p. 127.
5) *Kitâb eç-çafoua*, p. 75.
6) *Nachr el-matsânî*, II, p. 161.
7) *Nachr el-matsânî*, II, p. 23.
8) *Kitâb eç-çafoua*, p. 162.

instruits, désireux d'afficher une parfaite orthodoxie musulmane, cachent ou altèrent. La facilité des communications et la diffusion des lumières, conséquences de notre intervention civilisatrice dans les milieux indigènes, font petit à petit disparaître les dernières survivances de l'antique société berbère et la doctrine monotone d'un Islâm relativement pur nivelle peu à peu les différences locales et uniformise les croyances. Les traditions locales nous présentent cependant maintes fois les maraboutes comme ayant mené une vie qui s'accorde mal avec la vie ascétique : elles nous les montrent souvent se prostituant d'une façon régulière et continue. Nous ne voudrions pas rapprocher cela inconsidérément de la prostitution sacrée ; mais il y a là néanmoins un point sur lequel il est indispensable d'insister. Un bon exemple de ces sortes de légendes est celle de Lâlla Tifelleut, déjà citée ; après avoir mené la vie la plus érémitique, elle s'abandonna tout d'un coup à la fougue de ses passions : assise au bord de son gourbi, elle filait une quenouille nue sur une bobine qui, en apparence, restait toujours vide, en s'accompagnant d'un chant mystérieux. Sa beauté irrésistible fascinait tous les passants qui trouvaient la mort dans l'excès de ses redoutables amours[1]. Au Maroc, une maraboute dont le sanctuaire s'élève non loin de Safi, est connue pour s'être dévouée, pendant sa vie, au service des passants[2]. Sur la route de Méquinez à Fez se trouve le tombeau d'une Lâlla 'Aïcha qui est célèbre pour avoir aussi exercé l'hospitalité dans les mêmes conditions et que l'auteur d'après lequel nous la citons appelle une *frenegondish lady*[3]. On pourrait encore rappeler que la légende attribue la formation de la Touggourt moderne à une fille de joie nommée El-Bahdja (la joyeuse) qu'un saint marabout bénit et qu'un autre, venu de la Sâguiat-el-H'amra, ramena dans la voie de la sainteté[4]. La grande

1) Trumelet, *Saints de l'Islam*, p. 315 seq.
2) Chénier, *Maroc*, III, p. 152.
3) De La Martinière, *Morocco*, p. 364.
4) Féraud, *Les Ben Djellâb*, in *Rev. afr.*, XXIII[e] ann., n° 134, mars-avril 1879, p. 165.

tribu des Oûlâd Nâïl, tribu maraboutique descendant d'un saint fameux venu du Soûs à la fin du XVIe siècle, est bien connue par l'habitude qu'ont ses jeunes filles de quitter, dès qu'elles sont pubères, leur foyer pour aller faire, dans les villes, commerce de leurs charmes et gagner le pécule qui leur permettra de se marier. Aujourd'hui les indigènes de cette tribu qui se sont frottés à notre civilisation renient volontiers cette coutume et prétendent que les jeunes Oûlâd Nâïl qui se prostituent appartiennent aux classes inférieures de la société : mais il est constant que cet usage était jadis à peu près général et qu'aujourd'hui encore, il n'entraîne aucun déshonneur pour celles qui le suivent. Les indigènes au reste, quels qu'ils soient, épousent sans aucune répugnance les femmes qui ont ainsi trafiqué de leurs personnes. Or les Oûlâd Nâïl sont maraboutes et fort sérieusement considérées comme telles par les indigènes[1]. — Dans les Oûlâd 'Abdi de l'Aurès, les femmes divorcent souvent et se livrent à la prostitution dans l'intervalle de leurs mariages : elles ne cessent pas, pendant ce temps, de demeurer dans leurs familles et leurs parents trouvent leur conduite fort naturelle. L'autorité administrative s'étant émue et ayant voulu réglementer cette prostitution, la population entière s'y opposa, prétextant que cette mesure nuirait à l'abondance des récoltes »[2]. Une véritable *baraka* semblerait donc ici être attachée à la prostitution.

1) Voir dans Trumelet, *Algérie légendaire*, la biographie de Sidi Nâïl et surtout ses curieuses mésaventures conjugales. Un de ses enfants, Sidi Mâlik, naquit de sa femme Chelih'a peu de temps avant son retour de La Mecque où il était resté deux ans et demi. Bien que les musulmans admettent, on le sait, la possibilité de gestations à très longs termes (voy. à ce sujet Abdallâh ben Caïd Amor, in *Union islamique* (Caire), 1897, n° 1, pp. 14-19), la filiation de Mâlik fut toujours l'objet de doutes injurieux. Aussi quand les individus des autres branches des Oûlâd Nâïl veulent insulter les descendants de ce fils de Sidi Nâïl, ils les traitent dédaigneusement d'Oûlâd Mâlik. Cependant, chose curieuse, c'est surtout dans la descendance de ce dernier que s'est perpétué le don des miracles (Trumelet, *loc. cit.*).

2) Seddik (*alias* A. Robert), *Mœurs, habitudes, usages et coutumes arabes*, in *Rev. alg.*, XIIIe ann., 2e sem., n° 20, 18 nov. 1899, p. 628-629.

De même que les marabouts jouissent, en ce qui concerne la fréquentation des femmes, de privilèges refusés à tous les autres musulmans, de même les maraboutes se permettent, vis-à-vis des hommes des familiarités qui seraient de nature à déconsidérer toutes autres qu'elles[1]. Les femmes des Ghenânema sont célèbres à cet égard dans tout l'ouest de l'Algérie. Ces Ghenânema sont une grande tribu qui habite l'Ouâd Saoura et dont les mœurs paraissent bien curieuses[2] : un certain nombre se font passer pour des descendants de Sîdî Ah'med ben Yoûsef et il n'y a aucune raison de dénier tout fondement à cette prétention[3]. Quoi qu'il en soit, ils se comptent aux nombres des serviteurs religieux du saint de Miliâna : leurs femmes en particulier ont à ce célèbre marabout une dévotion particulière. Elles font le pèlerinage de Miliâna, s'arrêtant dans les villes où elles vivent de la charité publique. Nous avons pu, à Oran, guidé par M. Mouliéras, les voir entrer dans les cafés arabes, interpeller les hommes, plaisanter avec eux, les agacer de leurs coquetteries pour

1) Voy. dans Béchade, *Chasse en Algérie*, quelques pages sur la maraboute Zohra, p. 209 seq. Nous aimons à citer ce livre, parce que l'auteur est presque toujours témoin oculaire des faits qu'il rapporte.

2) Il y a aussi des Ghenânema dans la grande tribu de Lah'yâina (De La Mart. et Lac., *Documents*, II, p. 706). — « Chose presque exceptionnelle chez des musulmans, il y a chez les Ghenânema une fraction qui passe pour impie ; les gens qui la composent ne prient, dit-on, jamais, ne font point le carême et semblent absolument étrangers aux pratiques ordinaires de l'Islâm. Ce sont les Ataouna, appelés aussi Gourdane » (De La Mart. et Lac., *Documents*, II, p. 708).

3) L'informateur de M. Lacroix (*Documents*, p. 449, n.) les accuse en effet de se faire passer faussement pour descendants du saint. Cela n'a pas une grande importance à nos yeux, étant donné le peu de créance que nous accordons à ces généalogies. Toutefois, il y a lieu de retenir que l'indicateur pourrait avoir des motifs de haine contre les Ghenânema (cf. *id.*, p. 707, n. 3) qui sont du reste connus pour être d'incorrigibles voleurs. En ce cas les renseignements que nous avons reproduits dans la note précédente seraient suspects. — Nous avons déjà dit un mot (t. XL, p. 355) de la dissémination des descendants de Sîdî Ah'med ben Yoûsef. Il y en a à Biskra, Aumale, Djelfa, Boghar, Relizane, Tlemcen, Saïda, Tiaret, Tiout, Taza, Fez, Méquinez..... *Documents*, II, p. 448, n. 2).

finalement leur soutirer quelque menue monnaie. Les maris n'y trouvent rien à redire, et l'on assurait que la vertu de ces dames était au-dessus de tout soupçon : mais, si nous suivions notre impression personnelle, nous n'oserions être aussi affirmatifs, et nous inclinerions à les joindre, comme un nouvel exemple à ceux que nous venons de citer.

M. Mouliéras a récemment attiré l'attention sur les maraboutes qui circulent encore actuellement en Algérie, habillées en hommes[1] et il a décrit l'intéressante entrevue qu'il a eue avec l'une d'elles. Nous avons pu obtenir, de source officielle[2], des renseignements qui confirment entièrement ceux du professeur d'Oran. Dzehba, âgée d'environ 19 ans, fille de cultivateurs sans fortune et sans influence, se faisait distinguer dès l'âge de 14 ans : elle assistait à toutes les *oua'da* et s'y livrait à des danses remarquées. Puis elle se déclarait *derwicha*, perdait toute retenue et se mettait à parcourir la région; originaire des Sedjrâra (commune mixte de l'Hillil), elle habite actuellement Mascara, en compagnie de son moqaddem, Qaddour ould Moh'ammed, gaillard vigoureux d'environ 25 ans. Elle est presque toujours habillée en homme et son vêtement consiste en deux gandoûras, deux bernoûs, une châchia, une *qenboû'a* (sorte de coiffure); elle marche nu-pieds. Elle se dit l'humble servante de Sidi 'Abdelqâder el-Djilâni[3]. Il est du reste assez fréquent de voir des femmes indigènes adopter le costume masculin. Un grand chef du Sud algérien promène chaque année sa fille, âgée d'environ quinze ans, dans les rues d'Alger et la laisse

1) Mouliéras, *Hagiologie mag'ribine*, in *Bull. Soc. Géog. Oran*, XXII[e] ann., t. XIX, fasc. LXXX, avril-juin 1899, p. 375 seq.

2) C'est pour nous un devoir bien agréable que de remercier ici M. Chambige, administrateur chargé du service des Affaires indigènes à la Préfecture d'Oran, qui a mis, à nous renseigner, le plus aimable empressement et qui nous a maintes fois communiqué les précieuses observations que lui suggère sa pratique éclairée des Affaires indigènes.

3) Ces renseignements sont extraits de rapports de MM. Ximénès et Bonaffos de Latour, successivement administrateurs de la commune mixte de Mascara. — Pour plus de détail, voyez le travail de Mouliéras, *loc. cit.*

s'asseoir avec lui à la terrasse des cafés, revêtue d'un riche costume masculin. On nous a rapporté la même chose de la fille d'un fonctionnaire de la circonscription de Géryville. Il n'y a pas trace, dans ces deux cas, de maraboutisme : cependant ces jeunes filles, qui montent à cheval et font la fantasia, apprennent aussi à lire le Coran. Une maraboute, vêtue d'habits d'hommes, nous a été signalée à Tlemcen, mais sans autres indications précises. Une nommée Terkiyya bent 'Âmer, qui répond au surnom masculin de Ben T'riq, monte à cheval, laboure, fait la fantasia et s'habille en homme[1]. Elle habite chez son frère au douâr El-'Aouâïd, tribu des Ma'âcem (commune mixte de 'Ammi-Moûsâ). Une autre femme de la même tribu habite le douâr Ma'aza et affecte les mêmes allures ; elle se nomme Khâdem bent Berrabah' et s'habille ordinairement de deux bernoûs, d'une 'abâïa et la tête ceinte du kheït'. Une troisième, dans les Oûlâd 'Ammâr (commune mixte de l'Ouarsenis), dénommée Daouïa, excelle dans tous les exercices physiques : elle vient, paraît-il, tous les ans, assister au *t'a'âm* de Sidi Râbah' ('Ammi-Moûsâ), où elle serait la plus enragée à prendre part à la fantasia. Ces trois dernières femmes n'ont jamais été mariées et leur conduite ne donnerait lieu à aucune remarque défavorable. On affirme qu'elles n'ont aucun caractère maraboutique, mais les indigènes avouent si difficilement ces sortes de choses devant les personnes revêtues d'un caractère officiel qu'il nous semble prudent de ne pas se prononcer définitivement à ce sujet. Ajoutons enfin que dans les légendes de maraboutes, on trouve l'histoire de saintes qui s'habillaient en costume masculin, comme cette fameuse Lâlla 'Aouda bent Sidi Mah'ammed ben 'Ali l-Bahloûl[2] qui joignait à une beauté resplendissante la plus

1) Ce renseignement et les suivants sur les femmes qui s'habillent en homme m'ont été fournis par M. Vauthier, administrateur-adjoint de la commune mixte de 'Ammi-Moûsâ, dont le zèle instruit égale la gracieuse obligeance.

2) Trumelet, *Algérie légendaire*, p. 249.

vaste érudition et qui revêtit le costume masculin pour mettre mieux sa vertu à l'abri [1].

∴

Nous avons déjà dit qu'en Kabylie, les marabouts formaient une caste privilégiée; c'est la seule autorité que les Kabyles, avec leur caractère essentiellement démocratique, consentent à respecter. Encore la coutume ne leur donne-t-elle pas des droits effectifs et ils ne doivent leur ascendant qu'à la vénération dont on les entoure. Se mêlant peu avec le restant de la population, puisqu'ils se marient généralement entre eux, ils ne prennent pas part aux querelles des partis et cette neutralité leur permet de garder entièrement intact tout leur prestige religieux. Il est peu fréquent qu'ils deviennent des chefs politiques [2]; toutefois ce qui fut rare en Kabylie est devenu ailleurs la règle. Nous avons déjà cité la théocratie si curieuse du Mzâb [3] : mais ce qui touche aux Abâdhites est tellement spécial que cela est peu comparable aux autres formes du maraboutisme dans l'Afrique du Nord. Les Oûlâd Sidi Chîkh sont le plus bel exemple, et le plus connu, d'un maraboutisme ayant absorbé le pouvoir politique. On en trouverait au Maroc des exemples bien autrement typiques et intéressants. Nous ne faisons que citer ici les curieux États fondés par des marabouts, comme celui de Sidi ben Dâoûd,

1) D'après Moulièras, *Hag. mag.*, *loc. cit.*, p. 370, il y aurait aussi des marabouts qui s'habilleraient en femme. Rappelons que quelques marabouts portent les cheveux longs comme les femmes. Il en était ainsi, paraît-il, de Sîdî Tâdj, l'ancêtre du fameux Boû 'Amâma. Cf. De La Mart. et Lac., *Documents*, II, p. 320. — Enfin ce serait également à la fin de ce paragraphe qu'il y aurait lieu de rappeler que les confréries religieuses admettent les femmes parmi leurs affiliés; Depont et Coppolani, *Confréries*, p. 215, donnent, pour la seule Algérie, le chiffre de 27.000 femmes affiliées.

2) Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, p. 127-128.

3) Masqueray, *op. laud.*, p. 173 seq. On trouvera dans la bibliographie, p. XLIII seq., l'indication des autres sources de nos connaissances sur la société mozabite.

le seigneur du Tâdla[1], ou comme le petit royaume du Tazeroualt, sur lequel règne actuellement le descendant de Sidi H'ammed ou Moûsâ[2] et qui figure sur les cartes sous le nom de « royaume de Sidi-Hécham ». L'étude du rôle politique des marabouts dans le nord de l'Afrique est connexe avec celle de l'organisation sociale de nos indigènes et sort entièrement du cadre restreint que nous nous sommes tracé. Bornons-nous à dire que, dans le Maghrib en général, les marabouts se trouvent vis-à-vis des populations qui les entourent dans la situation de ceux de la Kabylie, sauf qu'ils ne forment pas d'habitude une caste aussi fermée.

La considération qu'ils obtiennent est variable suivant les pays. Chez les Touâreg, tout en jouant dans la société un rôle considérable, ils n'ont cependant d'autre pouvoir que celui d'hommes à l'estime desquels on tient généralement. Les Touâreg sont en effet peu religieux[3]. Au Tidikelt, « les fractions maraboutiques subissent complètement l'ascendant politique des nomades... Elles accusent, plus que dans beaucoup d'autres régions, des allures pacifiques, acceptant sans murmurer, sans résister, tous les mauvais traitements, toutes les avanies. Elles sont arrivées ainsi à s'assurer par l'humilité de leur attitude, une indépendance basée sur le respect, mais

1) Cf. *supra*, t. XL, p. 361.

2) Voy. sur le Tazaroualt, Lenz, *Timbouctou*, trad. Lehautcourt, I, chap. xi, p. 341 seq. — Lenz est un observateur très consciencieux. Il est bien regrettable qu'il n'ait pas été mieux préparé au point de vue musulman, car il a la méthode scientifique. — Cf. encore sur le Tazeroualt, de Foucauld, *Reconnaissance*. C'est à tort que nous avons critiqué l'orthographe de Sidi *H'ammed* ou Moûsa, dans le *Bull. Soc. Géog. Oran*, t. XIX, 22e ann., fasc. LXXX, avril-juin 1899, p. 234. H'ammed est ici pour Ah'med. Cf. Stumme, *Mærchen der Schluh von Tazerwalt*, 1 vol. Leipzig, 1895; p. 26, 38. — Sur les Oûlâd H'ammed ou Moussa, cf. Quedenfeldt in *Verhandl. anthr. Ges.*, p. 572 seq.

3) « A la différence des marabouts arabes qui attendent leurs clients à domicile, les marabouts des Touâreg, pour peu qu'ils veuillent exercer de l'influence sur leurs contribûles, sont obligés, comme des missionnaires, de se rendre partout où leur intervention est nécessaire. Un marabout est souvent forcé d'êtr, pendant des mois, des années entières, absent de sa zâouia » (Duveyrier, *Touâreg du Nord*, p. 332-333). Cf. de Foucauld, *Reconnaissance*, p. 121.

aussi sur l'indifférence. C'est donc plutôt leur situation politique que leur situation sociale qui se trouve inférieure à celle des nomades. — Quelques-uns d'ailleurs, les Oûlâd el-H'âdjdj, par leur grande réputation de savoir, les Oûlâd Belqâsem, grâce à leurs richesses... occupent une position plus en vue... On ne pourrait, toutefois, les considérer comme formant une noblesse religieuse. Ce sont simplement des marabouts acceptés et révérés[1]. » Chez des tribus sahariennes peu dévotes, comme par exemple les Hamyân, les influences maraboutiques locales sont à peu près nulles[2].

Mais ce sont là des exceptions et, d'une façon générale, on peut dire que toutes les tribus de l'Afrique du Nord subissent l'influence d'un groupe maraboutique local qui est profondément vénéré. Et cette vénération est fort légitime, car, presque partout, les marabouts ont été pour les populations de véritables bienfaiteurs. Seuls, dans l'espèce d'anarchie où se débattaient les tribus algériennes et tunisiennes et où sont encore plongées les tribus du Maroc, seuls au milieu des guerres perpétuelles de canton à canton, au milieu du conflit permanent des intérêts qu'aucune autorité politique n'était de force à régler, seuls au milieu de l'ignorance générale et du débordement des passions, ils représentaient le savoir, la justice, la clémence; leur neutralité habituelle dans les querelles quotidiennes leur permettait de s'interposer; leur science leur donnait les moyens de dénouer les conflits d'intérêt; leur caractère sacré assurait le respect de leurs décisions[3]. Enfin ils faisaient pénétrer quelque instruction dans les têtes dures des Berbères : ils

1) Le Châtelier, *Insalah*, in *Bull. Corr. afr.*, 1885, fasc. v-vi, p. 430-431. — Remarquable travail d'information orale, qui a naturellement vieilli, mais conserve encore une grande valeur.

2) De La Mart. et Lac., *Documents*, II, p. 249. Voy. un autre exemple typique chez les Doui Balâ'ia de Foucauld, *Rec.*, *loc. cit.*

3) Cf. Masqueray, *Formation des cités*, etc., pp. 121, 170-71; et *Le Djebel Chechar*, in *Rev. afr.*, XXII, mars-avril 1878, nº 128, p. 134-135 et mai-juin, nº 129, p. 213; Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, p. XLIX.

avaient, ils ont encore le monopole de l'enseignement musulman, et cet enseignement, si rudimentaire qu'il nous paraisse, est, pour ces populations, une grande source de progrès moraux [1]. Les zâouias étaient à la fois un temple où s'accomplissait le culte, un prétoire où se vidaient les différends, une école où l'on enseignait les rudiments des sciences coraniques, une hôtellerie où les pauvres, les voyageurs pouvaient se faire héberger sans que rien leur fût demandé [2], et un asile inviolable pour les opprimés [3].

Prendre le marabout comme arbitre est un usage universel chez les indigènes du Maghrib : les fonctions de marabout sont souvent, en ce cas, fort délicates, car une série de décisions maladroites ou blessant quelques familles puissantes pourrait nuire singulièrement au prestige du saint. Aussi celui-ci, avant de rendre sa sentence, épuise-t-il tous les moyens de conciliation : lorsqu'il a décidé, du reste, tout le monde s'incline. Si le perdant murmure, le marabout fait semblant de ne pas entendre [4]. Les services ainsi rendus par les marabouts sont incalculables et ont laissé dans les légendes de

1) L'enseignement musulman dans l'Afrique du Nord mériterait un mémoire spécial. Des matériaux se trouvent dans les ouvrages de MM. Delphin et Mouliéras. Ce dernier va du reste étudier spécialement la question à Fez même. Cf. le travail bien connu de M. Ribera sur l'enseignement musulman d'Espagne. — ولد ولدك شيخا لا ولده فتدورا, disent les Marocains, c'est-à-dire : « Fais faire l'éducation de ton fils par un chikh et non par un sot » (Lüderitz, *Sprüchwörter aus Marokko*, in *Mitth. d. Sem. f. or. Spr.*, Jahrgang II, 2e Abth., p. 29, LIX) ou encore : من لا شيخ له شيخه الشيطان, « Qui n'a pas chikh a pour chikh Satan » (Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, 745).

2) Sur l'hospitalité des zâouia, cf. Moh'ammed ben Rah'al, *A travers les Beni Snassen*, in *Bull. Soc. Géog. et Arch. Oran*, XIIe ann., t. IX, fas. XL, janv.-mars 1889, p. 40 ; De Foucauld, *Reconnaissance*, p. 157 ; Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, II, 86 ; Berbrugger, *De l'hospitalité chez les Arabes*, in *Rev. afr.*, XIIIe ann., n° 74, mars 1869, p. 145-150 ; Depont et Coppolani, *Confréries musulmanes*, p. 227-228 ; Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, 457 ; etc.

3) Cf. Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 314 ; Thomson, *Travels in the Atlas and southern Morocco, a narrative of exploration*, 1 vol., Londres, 1889, p. 107 ; Harris, *Tafilet*, p. 43 ; Erckman, *Maroc moderne*, p. 98 ; de La Martinière *Morocco*, p. 129, etc.

4) Cf. Hanoteau et Letourneux, *Kabylie*, III, p. 11.

nombreuses traces. Sidi 'Ammâr, pour ne citer qu'une seule de ces légendes, était l'ancêtre des Kherfân, dans les Oûlâd Attia, près de Collo : on rapporte qu'à la suite du vol d'un agneau, le voleur, et le volé, celui-là niant, comparurent devant lui. Si 'Ammâr, se levant, passa la main sur la tête de l'accusé qui se mit aussitôt à bêler comme un agneau et avoua son vol en disant : « Es-tu donc le marabout des agneaux? » (*kherfân*, agneaux). Le nom, dit-on, en resta à la fraction [1]. Dans les circonscription algériennes où se trouve un cadi, le marabout fait parfois concurrence à celui-ci. Les indigènes aiment mieux souvent porter leurs litiges devant le marabout que devant le représentant de la justice : il est arrivé parfois que celui-ci, piqué au vif, a réclamé. C'est ainsi que le conflit se présenta il y a quelques années entre le marabout Boû Tlélis des environs d'Oran et le cadi de 'Aïn-Témouchent : les indigènes, trouvant la justice du premier moins coûteuse et plus prompte, délaissaient le chemin du prétoire pour prendre celui de la zâouia [2]. Ce ne sont pas les indigènes seuls à qui les marabouts rendent des services en qualité d'arbitres : il est arrivé plus d'une fois qu'un colon en conflit avec un fellâh indigène n'a eu qu'à se louer de s'en être remis à leur décision. Boû Tlélis a souvent ainsi contribué à apaiser des différends entre Français et musulmans. Boû Sîf, le marabout de Beni-Saf que nous avons déjà cité, rend la justice aux indigènes et aux Européens [3]. Le vieux Ben Tekkoûk, qui fonda au milieu de ce siècle une zâouia bien connue, dans la circonscription actuelle de la commune mixte de l'Hillil, et qui parvint, dit-on, à l'âge de 101 ans, avait acquis sur ses vieux jours une influence considérable, qui s'étendait dans une grande partie du département d'Oran et même dans celui d'Alger [4]. « Non seulement

1) Féraud, *Notes pour servir à l'histoire de Philippeville*, in *Rev. afr.* XIXe ann., mars-avril 1885, n° 110, p. 101.
2) Renseignements de source administrative.
3) Moulièras, *Maroc inconnu*, II, p. 133.
4) Renseignements de source administrative.

les populations musulmanes, mais encore les colons d'Aboukir, Aïn-Tédelès, Bellevue, Blâd-Touâria, 'Aïn-Sidî-Chérif, Sirat, Bouguirat avaient fréquemment recours à l'intervention du chîkh, dans leurs différends avec les indigènes ou pour rentrer en possession d'objets ou de bestiaux volés[1]. »

C'est le plus fréquemment du reste pour cette dernière raison que les colons s'adressent aux marabouts : ceux-ci sont en effet souvent des *bechchâr* émérites ; mais il faut bien dire que, trop souvent, ils sont d'accord avec le voleur et que leurs services, à cet égard, sont loin d'être désintéressés. Il est vrai qu'en pays musulman, la *bechâra* a pu longtemps être considérée comme une institution utile, tant l'insécurité était grande ; il en est encore ainsi au Maroc et il faut malheureusement avouer que, même en Algérie, le colon français trouve mainte fois la bechâra plus prompte, plus efficace et moins dangereuse que le code d'instruction criminelle que les juges de paix et les administrateurs ont mission d'appliquer ; et ils préfèrent bien souvent rentrer de suite en possession du bétail qu'on leur a volé, en perdant dessus quelque argent, que de mettre en branle notre lourde machine judiciaire en faisant commencer une information dont les résultats sont toujours problématiques[2]. Tous ceux qui ont fait de la police judiciaire chez les indigènes, savent que la plupart des marabouts font le métier de bechchâr : quelques-uns, il faut bien le dire, font pis encore et joignent à ce métier celui de recéleur des objets ou des bestiaux volés. On a vu des zâouias, dont la principale industrie était le recel et la bechâra[3], et il y en a encore malheureusement qui sont dans le même cas aujourd'hui. Du métier de *kemmân* ou recéleur à celui

1) Sur Ben Tekkoûk et sa zâouia, voy. les intéressants renseignements donnés par Depont et Coppolani, *Confréries musulmanes*, p. 565 seq.

2) Sur la *bechâra*, voy. un exellent article de Mercier, in *Union Islamique*, Caire, 1897, n° 1, p. 7. Cf. Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 363.

3) Pour ne citer qu'un seul exemple, les zâouia de Ben-Baghrîch et de Sidi-Dris dans les montagnes de Sidi-Dris entre Constantine et la mer. Cf. Féraud, *Notes pour servir à l'histoire de Philippeville*, in *Rev. afr.*, XIX° ann., n° 110, mars-avril 1875, p. 103-104.

de voleur il n'y a pas très loin : et, comme le Moyen-Age a vu ses moines brigands, l'Afrique du Nord a eu et a encore (au Maroc) ses marabouts voleurs. Sîdî 'Obéid, des Nememcha (Tébessa), pour en citer un, était un grand coupeur de routes[1]. Sîdî l-Mekkânî l-Ouazzânî, chérif, allié à la maison d'Ouazzân, chef d'une zâouia dans la tribu des Fennâsâ (Djebâla du Maroc) est un voleur de grand chemin[2]. Moûlaye 'Alî Châqoûr, un des plus grands saints d'Ech-Chaoun, encore vivant à l'heure actuelle, est un ancien chef de brigands[3]. La tribu des Beni Ah'med es-Sourrâq (les voleurs fils d'Ah'med) est une de celles où l'instruction religieuse est le plus répandue et une des plus peuplées de marabouts[4] : cependant elle mérite bien son nom et c'est une tribu de voleurs qui ne se font aucun scrupule de rançonner les pèlerins[5]. Hâtons-nous de dire toutefois que ces derniers exemples constituent des exceptions et que maints et maints marabouts, ont au contraire contribué à purger de voleurs la contrée qu'ils favorisaient de leur baraka[6] : le plus célèbre à cet égard est le chikh Moûlaye Boû Ziyân, fondateur de la zâouia de Kenadsa[7] (Oued Guir, extrême Sud orano-marocain). Toute sa vie, il employa ses pouvoirs surnaturels à châtier les bandits qui, alors comme aujourd'hui, pullulaient dans le Sahara. « Un jour, pendant que le saint était dans la mosquée à prier, des voleurs osèrent s'emparer de ses troupeaux provenant des

1) Cf. Féraud, *Notes sur Tébessa*, in *Rev. afr.*, XVIIIe ann., n° 108, nov.-déc. 1874, p. 466-467.

2) Moulièras, *Maroc inconnu*, II, p. 379 seq.

3) Id., II, p. 133.

4) Cf. *supra*, t. XL, p. 350.

5) Moulièras, *Maroc inconnu*, II, p. 765.

6) Ils n'y réussissent pas toujours et ne sont pas toujours eux-mêmes à l'abri du pillage. Voy. par exemple sur l'insécurité d'Ouazzân, de La Martinière, *Morocco*, p. 128-131 ; de La Mart. et Lac., *Documents*, I, p. 375, 408, 438 ; Moulièras, *op. laud.*, II, p. 409. — Voy. un cas analogue (nomades pillant leurs voisins marabouts) in de La Mart. et Lac., *op. laud.*, II, p. 388.

7) Sur les marabouts de Kenadsa et les Ziâniya, voy. Rinn, *Marabouts et Khouân*, p. 408 seq. ; de La Mart. et Lac., *op. laud.*, II, p. 621 seq. ; Depont et Coppolani, *Confréries*, p. 497 seq.

offrandes des fidèles. Mais Dieu se chargea de les châtier. El-Khadhir, sous la forme et les traits de Moûlaye Boû Ziyân qui priait toujours dans la mosquée, se présenta tout à coup aux voleurs et les mit en joue avec son bâton. Aussitôt, ceux-ci tombèrent morts. Les bergers qui les avaient suivis en se cachant furent témoins du miracle et ramenèrent les troupeaux au chikh qui n'avait pas bougé de la mosquée où, ses prières terminées, il s'était mis à instruire ses disciples[1]. » Depuis lors, on n'ose plus toucher aux troupeaux et aux caravanes placés sous la protection des marabouts de Kenadsa ; et le qçar lui-même, protégé par la mémoire de leur ancêtre, n'a, contrairement à ce qui se passe habituellement en Sahara, ni porte ni enceinte défensive[2].

Aussi le plus clair revenu des marabouts de Kenadsa est-il la redevance que leur payent les caravanes pour avoir leur protection et voyager en sécurité : ils ont fondé un ordre religieux, les Ziâniya, dont les membres ont la spécialité de conduire les caravanes. Ces Ziâniya étaient jadis très nombreux : « Un représentant de la secte, dit le général de Wimpfen, moyennant un certain droit, marchait, pour la préserver de toute aggression, à la tête de chaque caravane qui mettait en relation l'ouest algérien avec l'intérieur de l'Afrique[3]. » La cessation du trafic des esclaves a beaucoup fait baisser les bénéfices des Ziâniya, mais ils continuent à vivre de leur rôle de protecteurs. — Au Maroc encore, de nos jours, on ne peut passer d'une tribu à l'autre sans un *zet'ât'* : on appelle ainsi un individu ayant assez d'influence pour faire respecter ceux qu'il accompagne et qui, moyennant une rétribution, vous protège et vous fait parvenir dans la tribu voisine : là, vous prenez un autre zet't'ât' pour continuer votre voyage et ainsi de suite[4]. La zet'ât'a rapporte d'assez beaux bénéfices

1) Rinn, *op. laud.*, p. 409-410.
2) De Wimpffen, *ap.* de La Mart. et Lac., *Documents*, p. 622.
3) De Wimpffen, *loc. cit.*, p. 627, n.
4) De Foucauld, *Reconnaissance*, p. 7, n. Cf. p. 130 seq. ; Mouliéras, *Maroc inconnu*, 78.

à nombre de marabouts qui, étant donnée la vénération dont on les entoure, sont dans les meilleures conditions pour assurer la sécurité des voyageurs[1]. La zet'ât'a est ainsi, au Maroc, une véritable institution, sans laquelle on ne pourrait voyager et les marabouts qui l'exercent, tout en augmentant leurs revenus, rendent d'inappréciables services. Elle est du reste fort ancienne : « Si un particulier a besoin de passer d'un lieu dans un autre, dit Léon l'Africain, il faut qu'il prenne l'escorte de quelque religieux, ou d'une femme de la tribu adverse (c'est-à-dire de la tribu voisine, généralement ennemie, qu'il va traverser)[2].

Les marabouts ne se contentent pas d'escorter les caravanes et de faciliter ainsi les transactions : eux-mêmes ont souscrit de gros intérêts commerciaux. Il en est ainsi des Ziâniya dont nous venons de parler. Une fraction maraboutique voisine des Beni Gull (extrême Sud orano-marocain), les Oulâd Sidi Mh'ammed ben Ah'med « ont une réputation justifiée de commerçants émérites[3]. » Ils viennent jusque sur le marché de Lâlla-Marnia. Les sanctuaires dédiés à des marabouts ont souvent servi d'entrepôts. On sait que ces lieux saints sont tellement vénérés qu'il est excessivement rare qu'un vol y soit commis, bien que la plupart soient sans gardiens, ouverts à tout venant, et contiennent des objets de nature à tenter la cupidité des indigènes, tels qu'étoffes, instruments de musique, bougies, ustensiles de cuisine, voire même provisions. Le marabout de Sidi-Khâled, près de Dellys, servit longtemps ainsi d'entrepôt : les Dellysiens y venaient en bateau (car il est situé au bord de la mer) apporter du sel et y laissaient une mesure vide ; les Kabyles des hauteurs voisines descendaient de leurs montagnes prenaient le sel et, en échange, remplissaient la mesure d'orge ou de blé

1) De Foucauld, *Reconnaissance*, p. 51 *et passim*.

2) Giovan Lioni Africano, *Della descrittione dell' Africa*, in Ramusio, *Navigationi e viaggi*, Venise, 1563 ; I, p. 12, D. Une édition *critique* de Léon est bien désirée. Les récentes éditions anglaise et française ne peuvent en effet mériter cette épithète. Cf. Chénier, *Maroc*, III, p. 154.

3) De La Mart. et Lac., *Documents*, II, p. 387.

que les Dellysiens venaient rechercher à leur tour[1]. En plein Sahara, sur la rive de l'Ouâd Mia, la qoubba de Sîdî 'Abdel-h'akîm renferme du grain, des dattes, des ustensiles, des mouchoirs, que de pieux voyageurs y déposent comme offrandes. Chacun a le droit de se servir des objets déposés et de se nourrir des provisions, mais personne n'a jamais rien emporté par crainte du marabout qui punirait de mort le sacrilège[2].

Les marabouts n'ont pas non plus dédaigné de s'intéresser à l'agriculture et à l'élevage. Sîdî 'Alî Boû Tlêlis des environs d'Oran[3], devançant de célèbres sociétés modernes (il vivait au XIV[e] siècle de notre ère), défendait les mauvais traitements envers les animaux domestiques et poursuivait de sa malédiction les conducteurs qui brutalisaient leurs bêtes[4]. Sîdî l-H'âdjdj Ibrâhîm, enterré aujourd'hui dans le Djebel Çah'rî avec son ancêtre Sîdî Moh'ammed ben 'Aliyya, avait assumé la tâche plus dangereuse et qu'il mena à bonne fin, de purger la contrée des bêtes fauves, lions, panthères et autres qui l'infestaient[5]. Des saints plus directement utiles à l'agriculture sont ceux qui se sont occupés de capter des sources ou de creuser des puits. Nous avons déjà noté que les marabouts étaient en connexion fréquente avec les sources. Nombre

1) Huo, *Excursion dans la Haute Kabylie et ascension au tamgoutt de Lella Khedidja par un juge d'Alger en vacances*, 1 vol. Alger, 1859. — Contient quelques bonnes observations, mais le ton perpétuellement humoristique de la narration rend ce livre bien ennuyeux à lire, en dépit même des intentions de l'auteur.

2) De La Mart. et Lac., *Documents*, IV, p. 224, n. 1 (citation du *Journal de Route de la 2e mission Flatters*).

3) Il ne faut pas confondre ce marabout, mort depuis longtemps, avec le marabout vivant du même nom dont nous avons parlé plus haut qui est originaire de Mascara et qui demeure à Cha'bet el-Leh'am. Ce dernier du reste se prévaut de la similitude de nom pour dire qu'il est de la descendance du fameux Boû Tlêlis. En réalité, il a seulement reçu ce nom *en l'honneur* de Boû Tlêlis (cf. *supra*, p. 39).

4) Voir la légende de Boû Tlêlis dans Trumelet, *Algérie légendaire*, p. 476, seq.

5) Cf. Trumelet, *op. laud.*, p. 229. — Bombonnel raconte qu'un marabout se mit en prières pour lui faire tuer une panthère qui désolait la région (*Bombonnel, le tueur de panthères; ses chasses écrites par lui-même*, 1 vol. Paris, 1860; p. 138-139).

d'entre eux, dans le Sahara surtout, doivent leur célébrité aux puits qu'ils ont creusés[1]. Le grand Sîdî Chîkh, dit la légende, voyageant dans la région qu'habitent ses descendants trouva un autre marabout Sîdî 'Abdelkerîm occupé à faire un puits : « Tu fais là, lui dit-il, œuvre agréable à Dieu. » A ces paroles, l'eau jaillit : mais Sîdî Chîkh ayant demandé à boire, l'autre le lui refusa. Aussitôt Sîdî Chîkh le maudit et le puits tarit. Continuant son voyage, le grand saint rencontra un Mh'azzî qui creusait aussi un puits. Il lui demanda à boire : « Seigneur, lui dit l'autre, ce puits et son eau sont à toi. » Et Sîdî Chîkh d'ajouter, après avoir bu : « Cette eau est salée et bonne ; qui la boira sera remis de ses fatigues. » La légende dit de plus que, sitôt que des rixes éclatent près du puits, l'eau tarit momentanément[2]. Innombrables sont les marabouts qui ont transformé des terrains incultes en oasis verdoyantes : il n'est pas jusqu'à ces terribles Snousiyya, au sujet desquels tant d'exagérations ont trouvé crédit dans le public, qui n'aient eu, à ce point de vue, la plus heureuse influence sur les populations du désert. Une des raisons de leur succès a été les constructions et les cultures florissantes qu'ils ont fait surgir dans le désert libyque. On a pu dire que la civilisation européenne n'avait pas, à ce point de vue, de meilleurs avant-coureurs qu'eux et qu'ils préparaient les centres des futures colonies européennes[3].

Ainsi, les marabouts ont des titres divers à la reconnaissance des populations maghribines : mais le plus grand service qu'ils leur ont rendu ç'a été, comme nous l'avons déjà indiqué, de jouer au milieu de la perpétuelle rivalité des tribus, le rôle de conciliateurs. Ils étaient ainsi la plus haute autorité reconnue, celle à laquelle on recourait d'un commun accord, lorsque deux partis épuisés, mais refusant de se rendre, sentaient le besoin d'un compromis, dont leur orgueil

1) Par exemple, de La Mart. et Lac., *Documents*, IV, p. 320...
2) De La Mart. et Lac., IV, p. 66-67, n.
3) Hartmann, *Aus d. Religionsleb. d. Lib. Wüste*, in *Arch. f. Rel.-Wiss.*, I, p. 269-270.

toutefois empêchait chacun d'eux de prendre l'initiative[1]. Ou bien encore lorsque l'un des partis avait abattu l'autre et qu'il s'apprêtait à l'écraser, eux seuls avaient assez d'influence, de par leur nature sacrée, pour imposer une mesure de clémence et arracher le vaincu à la colère du vainqueur[2]. On les a vus parfois ainsi porter secours même aux éternels ennemis des musulmans : un marabout des environs de Blida eut assez d'influence pour arrêter les Blidéens et les Beni Çâlah' pillant les Juifs et pour leur faire rendre le butin qu'ils avaient fait pendant le sac des magasins[3]. Souvent aussi des marabouts instituèrent des sortes de *trêves de Dieu* pendant lesquelles toute guerre était suspendue. Le célèbre marabout Ibn el-Moubârek, d'Aqqa, dans le Sous, avait, au XVIe siècle, « fixé pour chaque mois trois jours de la semaine pendant lesquels il était interdit de porter les armes et de guerroyer de tribu à tribu. Quiconque enfreignait cette prescription était assuré d'un prompt châtiment. On raconte que, pendant un de ces jours de trêve, un Arabe avait pris une gerboise. « Lâche-la, lui dirent ses camarades, car nous sommes dans un des jours de trêve qu'a institués Sîdî Moh'ammed ben el-Moubârek. — « Non », répliqua l'Arabe, qui frappant alors la gerboise lui cassa une patte. A peine avait-il donné ce coup qu'il s'écria : « Ah ! malheureux que je suis, je viens de me briser la jambe. » Depuis ce jour, en effet, cet Arabe ne put plus faire usage de sa jambe[4]. » Pour arriver à jouir de ce degré d'autorité, les marabouts doivent rester neutres autant que possible. Alors que les guerres civiles ensanglantent les villages de leurs serviteurs religieux, ils évitent soigneusement de prendre parti. Des oasis sont mises à feu et à sang pendant des années par

1) Cf. Moh'ammed ben Rah'al, *A travers les Beni Snassen*, *loc. cit.*, p. 40.

2) Cf., p. ex., Le Châtelier, *Les Medaganat*, in *Rev. afr.*, XXXIe ann., mars 1887, n° 182, p. 129. — Travail important pour l'étude des populations sahariennes (information orale).

3) Trumelet, *Blida*, 1 vol., Alger, 1887, p. 989.

4) El-Oufrânî, *Nozhet el-H'âdi*, trad. Houdas, p. 23-24.

les luttes des fractions, sans que les marabouts interviennent [1]. Cependant, lorsque la guerre a décimé les troupes dans les deux camps et menace de consommer l'anéantissement de la population, les marabouts se décident : à cheval ou à mulet, souvent porteurs de rameaux verts en signe de paix, ils s'avancent résolument à travers la mitraille, entre les belligérants. Aussitôt le feu cesse, car leur personne est sacrée et l'on accepte leur médiation [2]. Alors commencent les négociations et ce sont encore les marabouts qui les conduisent et qui rédigent le traité de paix, en cherchant à sauvegarder les intérêts et l'amour-propre de chaque parti et en évitant de se créer à eux-mêmes des inimitiés [3]. Cette fonction conciliatrice des marabouts a laissé de nombreuses traces dans leurs légendes. Citons-en deux exemples seulement. Sidi 'Abderrah'mân ben 'Abdallâh ben 'Abderrah'mân el-Ya'qoûbi, des environs de Tlemcen, se rendit un jour chez les Trâra pour les réconcilier ; mais l'un d'eux déclara au saint qu'ils ne feraient point la paix. « Que Dieu t'applique le feu ! » s'écria le saint. Aussitôt l'insolent fut atteint de brûlures atroces qui le firent mourir [4]. Sidi Moh'ammed ben 'Aliya, du Djebel Çah'ri et que nous avons déjà nommé, avait appris que deux fractions des Çah'ri Oûlâd Brahim, les Oûlâd Dâoûd et les Oûlâd Tsâbet se battaient pour un motif insignifiant. Aussitôt il court se jeter au milieu des combattants et les conjure de cesser une guerre fratricide. Mais les deux partis refusent de l'écouter. Alors le saint arrachant de la montagne un rocher que cent hommes à peine eussent pu porter, le lève au-dessus de leurs têtes en les menaçant de les écraser s'ils ne cessent

1) Par exemple le Qçar d'El-Ma'iz, dans l'extrême Sud oranais. Cf. de La Mart. et Lac., *Documents*, II, p. 479 et n.

2) Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 290. Cf. un brillant récit de Masqueray, dans son joli volume, *Souvenirs et visions d'Afrique*, Paris, 1894, p. 373.

3) Mouliéras, *op. laud.*, II, p. 313.

4) Ibn Meryem, *Boustân*, mss. de la Biblioth. d'Alger, n° 1342, p. 132, et Delpech, *Résumé du Boustân ou dictionnaire biographique des saints et savants de Tlemcen*, in *Rev. afr.*, XXVIII[e] ann. 1884, p. 140.

les hostilités. Les deux fractions s'arrêtent et se séparent en murmurant. Le saint ne les écrasa pas : mais laissant retomber l'énorme quartier de montagne : « Votre bonheur, leur dit-il, a cessé d'exister ; je l'enfouis sous ce roc. » Et depuis cette époque en effet, ils mènent une vie fort misérable[1].

En résumé les marabouts ont rendu et rendent encore aux indigènes les plus grands services. Sans doute, il en est qui abusent de leur situation et qui songent surtout à thésauriser ; mais, en somme, ils répondent aux besoins des foules, et les condamner en bloc, comme on l'entend souvent faire en Algérie, serait tout aussi puéril que d'approuver le langage que tiennent nos modernes orateurs politiques de clubs, à l'égard de nos religions européennes, lorsqu'ils s'écrient aux applaudissements des électeurs que ce sont les prêtres qui ont inventé la religion pour exploiter le peuple.

*
* *

Pouvons-nous maintenant, en terminant ce mémoire, dégager des faits que nous avons passés en revue quelque conclusion générale, susceptible de devenir au besoin, dans la pratique, une règle de gouvernement pour ceux qui ont charge d'administrer nos sujets musulmans ? Ce serait plus que téméraire : les quelques notes que nous avons réunies ne représentent d'abord qu'un dépouillement incomplet des sources de notre connaissance touchant l'Islâm maghribin ; en second lieu, elles n'embrassent pour ainsi dire que les petits côtés de la question. Il resterait, si l'on voulait aboutir à des conclusions raisonnées, à étudier les marabouts en action, nous voulons dire leur thaumaturgie ; il faudrait étudier aussi longuement le culte des marabouts, en retracer l'évolution au moyen des documents dont nous disposons, plonger dans les obscurités de la préhistoire pour suivre la pensée religieuse berbère jusqu'aux temps modernes ; rechercher, à travers le détail des rites actuels, le sens des anciens cultes et préciser

1) Trumelet, *Algérie légendaire*, p. 224-225.

leurs transformations. Il faudrait encore étudier le rôle des marabouts dans l'histoire politique, rechercher l'origine des confréries mystiques de l'Afrique du Nord, faire l'histoire interne et externe de chacune d'elles, arriver à posséder une idée exacte des rapports qui existent entre le maraboutisme et les confréries. C'est en un mot l'étude de l'Islâm maghribin entier à faire, tant il est vrai que le culte des saints est devenu ici presque toute la religion. D'importants travaux de l'école administrative algérienne, au premier rang desquels se placent les ouvrages considérables de MM. Rinn, Depont et Coppolani, ont déblayé le terrain ; les matériaux d'autre part abondent tant dans la littérature arabe que dans la littérature européenne ; le champ des observations s'étend autour de nous, des Syrtes à l'Atlantique ; enfin de précieuses études faites à l'étranger par des savants tels que M. Goldziher et M. Snouck Hurgronje, pour ne citer que deux noms, nous donnent les plus intéressants éléments de comparaison et de précieux points de repère. C'est à l'école algérienne qu'il appartient de se mettre à l'œuvre pour soumettre à la sagesse de nos gouvernants le résultat de ses travaux ; nous n'osons nous flatter que les quelques notices rassemblées ici puissent être une contribution utile à ces études ; du moins aurons-nous réussi peut-être à montrer suivant quelle méthode d'analyse patiente des faits il nous semble qu'il serait indispensable de procéder.

La seule histoire peut d'ailleurs nous donner des renseignements sur la ligne de conduite à adopter vis-à-vis des marabouts. Nous voyons qu'au Maroc par exemple, où ils sont si puissants, les sultans n'ont négligé aucune occasion de se les concilier. C'est qu'en effet, le chérif assis sur le trône de Fez a autour de lui de puissantes noblesses religieuses, comme cette maison d'Ouazzân[1] ou ces chérifs idri-

1) Un ancien proverbe dit qu'aucun chérif d'Ouazzân ne peut devenir sultan, mais qu'aussi aucun sultan ne peut se passer de l'appui des chérifs d'Ouazzân. Cf. Harris, *Tafilet*, p. 356.

sites répandus dans tout l'Empire[1], et maint marabout tout-puissant, capable de le mettre en échec dans sa province, ne reconnaissant que son autorité temporelle et qu'il est obligé de ménager par tous les moyens possibles[2]. Cadeaux continuels[3], pèlerinages pompeux[4], exemption d'impôts[5], il n'épargne rien pour s'assurer leur amitié.

Les Turcs ne procédèrent pas autrement : ils renversèrent les dynasties du Maghrib en gagnant les marabouts par des présents[6]. Il nous reste des correspondances du gouvernement turc avec eux[7] et nous y voyons les souverains de la Régence occupés à les flatter et à leur promettre des cadeaux qu'au besoin les saints savaient leur demander[8]. Tout en faisant acte d'énergie lorsqu'il le fallait[9], ils ne manquaient au-

1) Une croyance populaire très répandue au Maroc, c'est que les descendants directs d'Idris reviendront tôt ou tard au pouvoir. Sur l'avènement possible d'un chérif idrisite, voy. Harris, *Tafilet*, *loc. cit.* — A Fez, les Idrisites sont très nombreux; les 'oulamâ forment aussi dans cette ville un parti très remuant qui s'appuie précisément sur les nombreux chérifs, pour la plupart idrisites, résidant près des tombeaux de marabouts. Cf. de La Mart. et Lac., *Documents*, I, p. 363, n.

2) Cf. Cat, *Confréries du Maroc*, *loc. cit.*, p. 379; de Foucauld, *Reconnaissance*, 47.

3) Cf. Cat, *loc. cit.* — « Chaque fois que le sultan visite, à Zerh'oûn, la zâouia de Moûlaye Idris al-Kebir, il donne 500 fr. à la mosquée. De plus, il fait chaque année un présent de 5,000 fr. (de La Mart. et Lac., *Documents*, *loc. cit.*).

4) Voy., à titre d'exemple historique, le pèlerinage pompeux d'El-Mançoûr aux saints d'Aghmât, dans El-Oufrani, *Nozhat el-H'âdi*, trad. Houdas, p. 205. Cf. Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 124, et de La Mart. et Lac., *Documents*, I, p. 369.

5) Voy., p. ex., de Foucauld, *Reconnaissance*, p. 385; de La Mart. et Lac., *Documents*, I, p. 430-431; II, p. 386, 634, etc. Cf. cependant Ez-Ziyâni, *Tordjmân*, trad. Houdas, p. 53 et El-Oufrâni, *Nozhat al-H'adi*, trad. Houdas, p. 71.

6) Cf. René Basset, *Dictons de Sidi Ah'med ben Yousof*, p. 21 et la référence en note.

7) Voy. le très curieux recueil publié par A. Devoulx, *Lettres adressées par des marabouts arabes au pacha d'Alger*, in *Rev. afr.*, XVIII[e] ann., mai-juin 1874, n° 105, p. 171 seq. — Cf. Robin, *Histoire du chérif Boû Baghla*, in *Rev. afr.*, XXVI[e] ann., sept.-oct. 1882, n° 155, p. 401, n.

8) Cf. la légende de Sidi 'Obéid dans Trumelet, *Algérie légendaire*, p. 246, seq.

9) Voy., par exemple, Çâlah'-bey faisant condamner à mort le marabout Sidi

cune occasion de témoigner de leur respect pour les marabouts, faisant faire des sacrifices en leur honneur[1], leur élevant des qoubbas[2], les exemptant d'impôts et même leur laissant de graves privilèges politiques tels que le droit de grâce[3]. Aussi, dans les légendes, voit-on les marabouts voler au secours des Turcs, lorsque leur puissance est attaquée[4].

Cette politique a pleinement réussi aux gouvernements musulmans. On a vu des marabouts, non seulement soutenir ceux-ci, mais tolérer et même excuser les excès et les débauches des grands et du souverain[5]. Nul doute que nous ne puissions, quoiqu'avec moins d'autorité qu'un gouvernement mahométan, nous servir des marabouts. Nous l'avons fait bien souvent et avec un plein succès : l'exemple de Moûlaye Tayyeb d'Ouazzân et des Tedjînî d'Aïn-Mâdhî est à cet égard décisif. Dans l'ordre purement administratif les marabouts nous ont aussi rendu des services : on en a vu ordonner à leurs clients, au nom de Dieu et à la prière d'un administrateur de commune mixte, d'obtempérer à une mesure réglementaire[6]. Mais pouvons-nous faire du maraboutisme, des confréries, de la religion musulmane, en un mot, un moyen de gouvernement, comme il semble qu'on ait voulu le proposer[7]? Nous ne le croyons pas ; ce qui est bon pour des gouvernants marocains ou turcs ne saurait nous suffire. Une ligne inflexible de politique religieuse serait une arme à deux tranchants, dangereuse à manier ; trop de races à caractère différent s'agitent sous le masque de l'Islâm dans l'Afrique

Moh'ammed el-Ghorâb dans Trumelet, *op. laud.*, p. 254 seq. Cp. *ibid.*, p. 447.

1) Cf. Michiel, *La prise d'Alger racontée par un captif*, in Rev. *afr.*, XXe ann., mars-avril 1876, n° 116, p. 103.

2) Cf., p. ex., Trumelet, op. *laud.*, p. 335.

3) Cf. Bourjade, *Notes chronologiques pour servir à l'histoire de l'occupation d'Aumale*, in *Rev. afr.*, XXXIIe ann., 3e trim. 1888, n° 190, p. 256-257, n.

4) Cf. Trumelet, *op. laud.*, p. 369.

5) Cf. El-Oufrânî, *Nozhet el-H'âdi*, trad Houdas, p.

6) Voir ce trait intéressant dans Depont et Coppolani, *Confréries musulmanes*, p. 207.

7) Depont et Coppolani, *op. laud.*, p. 282.

du Nord, pour qu'on puisse enfermer en une seule formule générale la conduite à tenir à leur égard, dans les différents cas d'espèce. Que si l'on nous pressait de nous rallier néanmoins à quelque règle politique, nous ferions provisoirement nôtre celle qui fut jadis ainsi formulée, en lui enlevant un peu de sa rigueur : s'abstenir le plus possible de toute intervention en matière purement religieuse et créer en d'autres matières le plus possible d'intérêts nouveaux[1].

Mustapha, novembre 1899.

Edmond Doutté.

1) Hugonnet, *Souvenirs d'un chef de bureau arabe*, p. 68.

ERRATUM

Page 40, l. 7 de ce volume, au lieu de : « ville de Yémen », *lisez* : « ville du H'idjâz ».

LA PHILOSOPHIE DES ORACLES

I

Tel est le titre d'un ouvrage, que Porphyre avait écrit dans sa jeunesse[1], et qui, aujourd'hui perdu, ne nous est connu que par de rares et maigres fragments cités çà et là par les auteurs ecclésiastiques et particulièrement par Eusèbe. Jean Philopon[2] est le dernier des anciens qui l'ait possédé complet ; parmi les modernes, c'est une opinion assez accréditée que Marsile Ficin l'a eu encore en entier à sa disposition : mais cela est peu probable; car il n'en cite que les passages contenus dans Eusèbe, et l'on comprendrait mal qu'un livre qui a eu un si grand retentissement, conservé jusqu'au XVIe siècle, se fût perdu depuis.

C'est un recueil d'une quarantaine d'oracles, en 358 vers accompagnés d'un commentaire d'une dizaine de pages qui les développe et les explique, et en ramène le sens et la portée à ce que Porphyre appelle la philosophie, mais qui n'a presque aucun rapport avec ce que l'on comprend généralement par ce mot. Quelqu'insuffisants que soient les restes de cet ouvrage, il ne m'a pas paru inutile d'en faire connaître le contenu et d'en apprécier le but et l'esprit. Car s'il intéresse peu la philosophie, il touche à l'histoire générale des idées et à la science des religions pour lesquelles il est un document important.

Suivant la méthode habituelle des anciens, le traité était divisé en livres, et en comprenait au moins trois, peut-être dix[3]. En

1) Eunap., *V. Porph.*, p. 17 : νέος δὲ ὢν ταῦτα ἔγραφεν.

2) 550 après J.-C.

3) Dans le ms. de l'Ambroisienne les 22 vers oraculaires (v. v. 145-164) de l'édition de Wolff sont précédés de la mention : ἐκ τοῦ δεκάτου τῆς Π. ἐκ λογίων φιλοσοφίας, et Steuchus qui cite cet oracle (*De perenni Philosophia*, l. III, c. XIV) a suivi cette indication : « Adducitur hoc oraculum non a Christianis, sed a Porphyrio Christianorum hoste, *decimo* libro. » Le ms. de Naples, généralement adopté, donne : Ὁ Πορφ. ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ. Ce Steuchus, né à Gobbio, était un évêque de Kisamos, en Crète.

tous cas, cela suppose une étendue assez considérable, comme on peut l'attendre d'un érudit qui avait consacré de profondes études et de nombreux travaux aux doctrines et aux pratiques religieuses de presque tous les peuples de l'antiquité[1], ainsi que l'attestent saint Augustin et Philopon, et comme nous en avons la preuve dans son propre traité *De l'abstinence des viandes*. Proclus rappelle ses connaissances particulières qui faisaient autorité, en ce qui concerne la religion des Perses[2], et nous savons encore par lui-même que Plotin l'avait, à cause de sa compétence spéciale, chargé de démontrer l'inauthenticité des oracles de Zoroastre.

Sauf quelques rares et vagues indications tirées de l'ouvrage même, il est vain, dans l'état où les fragments nous sont parvenus, de vouloir répartir entre les différents livres, les matières et le contenu de chacun, et d'essayer, en reconstituant l'ordre des parties, d'en rétablir l'unité et le tout. Eusèbe, Théodoret, Lactance, saint Augustin le citent évidemment, non dans l'ordre de l'ouvrage, mais là seulement où ils le jugent utile à l'exposition de leurs propres thèses, ou à la réfutation des thèses opposées. Le dernier éditeur, Gustave Wolff, plus téméraire, l'a cependant tenté, et quoiqu'absolument conjectural, j'ai suivi l'ordre qu'il a imaginé, parce que pour l'étude, tout ordre vaut encore mieux que la confusion et le désordre.

Quant au but que s'est proposé l'auteur, il l'indique lui-même dans ce passage qui est manifestement le début de l'ouvrage, et qui est cité comme tel par Eusèbe :

« Marcheront dans une voie sûre et ferme, ceux qui viendront chercher ici (dans la méditation des oracles et la pratique de

1) Philop., *De mund. creat.*, IV, 20 ; « Porphyre, ὁ περὶ πᾶσαν ἀγυρτίαν ἐσπουδακώς. » Saint Augustin, *De Civ. D.*, X, 32 : « Porphyre, dans son livre : *De regressu animarum*, avoue qu'il n'a rencontré la voie universelle de la délivrance de l'âme dans aucune philosophie, ni dans les doctrines morales des *Indiens*, ni dans la science des *Chaldéens*, auxquels il avait cependant emprunté tant d'oracles divins : quorum *assiduam* commentationem facit ».

2) Procl., *in Tim.*, 187 *b*. Théodore εὑρὼν παρὰ τῷ Π. τὴν δόξαν, ὡς ἐκ Περσίδος ἥκουσαν.

leurs prescriptions) comme à la source de la vérité, l'espérance de leur salut... Le présent recueil comprendra le texte écrit d'un grand nombre de doctrines philosophiques, dont les dieux eux-mêmes ont attesté la vérité par leurs oracles : je ne toucherai que rapidement la partie pratique et quand elle pourra être utile à la connaissance spéculative et à la purification de la vie. »

L'intention de Porphyre se précise et s'accentue dans les derniers mots de ce préambule : « L'utilité de ce recueil sera surtout comprise de tous ceux qui, dans les douleurs de l'enfantement de la vérité, ont parfois demandé, dans leurs prières, d'obtenir des dieux la grâce *qu'ils leur apparaissent*, pour faire cesser leurs doutes par l'autorité souveraine, qui emporte la créance, de ceux qui les instruisent par leurs propres paroles. »

Ainsi il ne faut pas se laisser tromper par les mots, « les *doctrines philosophiques* τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων, ni par le titre lui-même. Il ne s'agit pas d'extraire de l'interprétation des oracles un système de philosophie scientifique. De même qu'Isocrate appelait déjà l'éloquence, philosophie, Porphyre donne ce nom à la connaissance des préceptes religieux qui peuvent assurer le salut de l'âme, et des règles et des pratiques morales qui servent à rendre la vie sainte et pure. Pythagore l'avait déjà ainsi comprise : la philosophie était pour lui la connaissance des dieux et du culte qu'il faut leur rendre. C'est là la vraie notion de la philosophie, ὁ λόγος ταύτης φιλοσοφίας[1]. Jamblique donnait également le titre de philosophie chaldaïque à son grand ouvrage sur les doctrines de Zoroastre, et Porphyre appelle philosophe le célèbre théurge Julien, surnommé le Chaldéen[2].

On peut surprendre encore, à peine indiquée dans ce préambule, une autre intention de Porphyre : les poésies théologiques

1) Jambl., *Vit. Pyth.*, ch. XXVIII, § 137.

2) Ce savant illuminé avait recueilli, traduit en grec et publié les oracles chaldaïques, donnés, disait-on, par les dieux dans la Chaldée, mais qui en réalité, pour la plupart du moins, semblent avoir été imaginés par des philosophes d'origine orientale, mais versés dans la philosophie grecque. Ce qui n'a pas empêché Proclus d'y ajouter une foi absolue, et d'y voir, avec le *Timée*, la somme de toute la vraie philosophie.

d'Orphée, qu'on appelait aussi oracles, et les oracles chaldaïques, enseignaient également l'art de bien vivre et d'adorer les dieux ; mais quoiqu'inspirés par une assistance divine, c'étaient des hommes qui parlaient à des hommes. Dans les oracles recueillis par Porphyre, ce sont les dieux eux-mêmes, qui parlent directement, sans intermédiaire humain, aux hommes : ce sont eux qui, de leur bouche infaillible, proclament la vérité, et de leur autorité souveraine leur dictent leurs commandements et leurs ordonnances. Ils entrent même à cet égard dans les détails les plus minutieux, comme nous le verrons, pour régler les rites du culte qui leur est dû.

En cela Porphyre imitait Moyse, non sans le vouloir peut-être, et si l'on s'étonne de la puérilité de certains détails rituels que ne dédaignent pas de prescrire les dieux, qu'on se rappelle que dans le *Lévitique*, c'est aussi Dieu même qui dit : « Lorsque l'un de vous offrira une hostie de bêtes à quatre pieds, il mettra la main sur la tête de l'hostie... Les prêtres en offriront le sang ; ils ôteront la peau de la victime, et la découperont en morceaux. » C'est que tous deux, connaissant la puissance des rites, qui durent souvent plus longtemps que les idées dont ils ont été primitivement l'expression symbolique, leur attribuaient une origine divine qui en assurât le respect, l'exécution exacte et la longue durée.

On ne se bornait pas à consulter les dieux dans leurs temples, et à en recevoir les oracles par l'intermédiaire des prophètes : il y avait un art, une science, l'ἀναγωγὴ ἱερατική, qui permettait de les faire apparaître personnellement à nos sens, θεαγωγία, θεοπτία. Enseigné et pratiqué par les théurges, obtenu par l'accomplissement ponctuel de certains rites qui délivrent l'âme et le corps de l'impureté *de l'aggrégat mortel*, cet art donne au fidèle la puissance d'absorber en lui la substance divine, et d'acquérir un empire absolu sur la nature universelle et même sur les dieux. Arrivé à cet état de sainteté, l'homme qui les évoque, devenu κλήτωρ[1], les contraint de lui obéir, s'il a employé, selon les

1) Eusèbe, qui nous donne la formule par laquelle le charme qui enchaîne les

règles, les prières et les formules consacrées, qui s'appellent ἀνάγκαι, tandis que le κλήτωρ, quand il a réussi dans son opération magique, devient l'ἐπαναγκὸς du dieu[1]. Le miracle qui s'accomplit alors, l'apparition contrainte de la divinité, prend le nom d'ἐπαγωγή ou ἐμπομπή. Le dieu, quel qu'il soit, obéit à la voix de l'évocateur, bon gré malgré, et plutôt malgré lui, comme ils le disent eux-mêmes. Non seulement ils sont contraints d'apparaître, mais encore de répondre aux questions qui leur sont faites, dussent-ils dire soit ce qu'ils ignorent, soit ce qu'ils savent être faux[2].

Sous quelque forme qu'il apparaisse, soit comme une voix mystérieuse, soit comme un vent qui souffle on ne sait d'où, soit comme un feu, soit comme une lumière qui s'allume soudain, l'évocateur peut obliger le dieu à entrer dans un corps préparé à le recevoir, soit une statue, soit l'officiant lui-même, qui devient alors le réceptacle, le tabernacle vivant et pour me servir des termes techniques de la théurgie, le δοχεύς ou le καταδολικός du dieu. Cette pénétration intime dans le théurge, qui a reçu la substance divine, corps et âme, sous une espèce presque immatérielle, s'appelle εἴσκρισις. Le théurge est devenu l'hôte de la divi-

dieux est rompu, ne nous fait pas connaître le texte de l'évocation même : elle se trouve dans les *Philosophumena* d'Hippolyte, p. 72, éd. Miller : « Viens, infernale Bombo, terrestre et céleste, déesse des grands chemins, des carrefours, toi qui apportes la lumière, qui marches la nuit, ennemie du jour, amie et compagne de la nuit, toi que réjouissent les aboiements des chiens et l'effusion du sang, qui erres au milieu des ombres, à travers les tombeaux, qui apportes la terreur aux mortels, Gorgo, Mormo, Lune aux mille formes, assiste d'un œil propice à nos sacrifices. » La *Revue archéologique*, ann. 1873, 2e sem., p. 254, contient la formule d'une incantation magique chaldéenne, qui a beaucoup d'analogie avec la Φαρμακεύτρια de Théocrite, et la IVe *Idylle* de Virgile.

1) Qui contraint le dieu. Conf. Wolff, p. 158 : καὶ πάλιν θεὸς ἀναγκαζόμενος ἐπεὶ καὶ ἐπανάγκους ἑαυτῶν ἐπιδίδωσι ; et Philop., *De mund. creat.*, II, 20 : τοῖς ἐπανάγκαις κατίασι βιαζόμενοι ; *id.*, p. 175 : βιαζόμενοι οἱ θεοὶ παρὰ μοῖραν διὰ τὴν τῶν ἐπανάγκων βίαν.

2) Il faut voir dans le livre des *Mystères* toute la subtilité métaphysique que déploie Jamblique, ou l'auteur, quel qu'il soit de ce livre, pour expliquer cet état d'asservissement des dieux aux hommes. La contrainte qu'ils subissent est la persuasion, qui est une sorte de contrainte. C'est un acte de la bonté divine ; car la bonté est une soumission.

nité et va lui servir d'interprète, car c'est du fond de cet étrange sanctuaire que le dieu va rendre son oracle. Cléombrote[1] a raison de rire et de railler et de comparer ce miracle à une scène de ventriloquie jouée par le dieu.

Ce rôle d'ailleurs ne lui plaisait qu'à moitié. Il s'indigne et s'irrite de se voir ainsi enfermé, enchainé dans un corps humain. Il voudrait s'échapper, mais il ne le peut que par la faveur du théurge, seul en possession *des clefs mystiques*, c'est-à-dire des formules magiques qui peuvent lui ouvrir sa prison, comme elles l'y ont enfermé. Voilà donc le dieu obligé d'implorer la pitié de l'homme, qui ne le délivrera qu'après avoir reçu la réponse aux questions qu'il lui a posées. Ce qu'il y a peut-être de plus étrange encore, c'est que c'est le dieu lui-même qui enseigne au théurge les moyens de s'y prendre pour rompre la chaine mystique qui le retient captif.

« Arrive vite pour me sauver, cesse tes enchantements ; éteins ces lumières ; enlève les rameaux qui enlacent cette blanche figure, et par un effort vigoureux de tes mains, déchire et arrache le tissu de lin qui enveloppe mes membres... Lève mon pied en l'air : fais taire ces voix qui sortent des profondeurs. Délie ces couronnes et ces bandelettes. Lave-moi les pieds dans une eau d'une pureté parfaite, efface ces lignes bizarres, ces caractères magiques et laisse-moi partir[2]. »

1) Plut., *De defect. Oracul.*, ch. XIX, ὥσπερ ἐγγαστριμύθους. Les Hébreux n'ignoraient pas ces pratiques magiques contre lesquelles s'élève avec éloquence la haute raison d'Isaïe (VIII, 19). Les Septante traduisent par ἐγγαστριμύθους le mot hébreu אֹבוֹת, que dans le passage d'Isaïe on traduit ordinairement par *nécromanciens*, conjurateurs des morts, devins par l'évocation des ombres des trépassés, comme la célèbre sorcière d'Endor, *Samuel*, I, 27. On disait de ceux qui pratiquaient cette ventriloquie divine, originaire de l'Égypte, patrie de tous les enchanteurs, qu'ils avaient en eux un esprit de Python, πύθων, c'est-à-dire un démon. La Pythonisse d'Endor possède ces deux arts : elle fait apparaître l'ombre de Samuel à Saül, qui entend avec effroi sortir de sa bouche la prophétie menaçante.

2) Comparez encore v. 122 : Sarapis (Osar-Hapi, c'est-à-dire l'Hapi devenu Osiris), invoqué et introduit dans le corps de l'homme rend cet oracle : « Enferme Hermès et Hélios avec ces clés ineffables qu'a inventées le plus grand des magiciens... » Et Hécate : « C'est malgré moi que je viens, parce que tu m'as en-

II

Les Oracles (τὰ Λογία[1])

Le mot grec[2] qui se traduit convenablement par *oracula* en latin, et assez improprement par oracles en français, signifie les *dits*, les paroles par excellence, dans un sens éminent, c'est-à-dire les paroles sacrées, divines, et a pour pendant, dans les religions du *livre*, les *Écritures*, c'est-à-dire les saintes Écritures, Βιβλία. La religion des oracles a pour origine l'impérieux besoin de l'humanité de se mettre en communication réelle et directe avec le monde divin, conçu comme en dehors, au-delà, au dessus de nous. Sans doute, c'est en nous-mêmes que nous prenons conscience du divin, mais puisqu'il est en chacun de nous, il faut bien, pour être présent à tous, qu'il soit aussi en dehors de chacun. C'est à ce besoin, commun à tous les peuples et à toutes les religions, que répond l'institution des oracles, chez les Grecs.

On en connaît de trois espèces :

1° Les poésies orphiques, d'un contenu purement théologique, ou mieux théogonique, attribuées à Orphée, que Proclus nomme partout le Théologien, simplement, ou le théologien des Hellènes.

2° Les oracles chaldaïques, d'un contenu presque tout philosophique, qui, sous des noms, des figures et des symboles empruntés à la théologie chaldaïque, reproduisent les principes de la métaphysique néo-platonicienne, ce qui semble justifier le soupçon général sur leur authenticité.

3° Enfin les oracles qu'on peut appeler proprement helléniques, dont le contenu est, d'une part les réponses que les dieux consultés dans leurs temples, dictent à une prêtresse sur ce que

chaînée par des formules qui me *contraignent* d'obéir »; et Apollon : « Délivrez enfin le Roi... un mortel ne peut contenir et retenir en lui un dieu. »

1) Les titres varient : Philopon appelle le livre de Porphyre : περὶ ἐκλογίων; Firmicus, περὶ τῆς ἐκλογίων φ.; Saint Augustin, θεολογίων; conf. Wolf, p. 38.

2) λογία vient de λέγω, comme *oracula* de os, *orare*.

les hommes doivent faire, χρησμοί; d'autre part, des prédictions sur l'avenir, μαντεῖα, que ces prophéties soient annoncées aux hommes spontanément, comme dans les songes du sommeil naturel, ou qu'elles soient provoquées par un art particulier qui constitue la μαντικὴ ἔντεχνος.

Les oracles recueillis et commentés par Porphyre sont de cette dernière espèce, et en reproduisent les deux formes principales. Ils émanent tous de dieux grecs, sauf un seul : il y en a, dans l'état très fragmentaire où l'ouvrage est parvenu, 32 : 1 d'Asklépios, 1 d'Hermès, 2 de Pan, 8 d'Hécate, 17 d'Apollon, 1 de Sarapis, dieu égyptien, particulièrement adoré à Alexandrie et adopté très promptement et universellement par les Grecs et par les Romains. Ils traitent des dieux en général, des démons et des héros; de la hiérarchie divine, c'est-à-dire de l'ordre qui règne dans la république des dieux, πολίτεια ; — de la religion pratique, du culte, des rites, des sacrifices ; — de la consécration, ἵδρυσις, des images divines ; — de l'astrologie et du destin ; — enfin, des Juifs, du Christ et des Chrétiens.

Un oracle d'Apollon, dont Eusèbe nous donne le contenu mais omet le texte, expose une classification des dieux que confirme et complète, sans la changer essentiellement, Olympiodore, et qui a été adoptée par tous les philosophes et les théologiens postérieurs. Après avoir prescrit le commandement général de les adorer tous, le dieu ajoutait : « quel que soit le dieu particulier à qui tu offres un sacrifice, n'oublie jamais dans tes prières, les dieux bienheureux, οἱ μάκαρες ». C'est le premier ordre de la hiérarchie céleste, au dessous duquel se placent, d'après leur rang de prééminence, les dieux du ciel, οὐράνιοι[1], — les dieux de l'éther et de l'air, — les dieux de la terre, — les dieux de la mer, — les dieux infernaux, ὑποχθόνιοι. A chaque ordre différent, sont consacrés des sacrifices différents qui doivent tous être précédés d'une lustration de la victime comme de l'officiant, qui tous deux devaient être purs. Je n'en citerai qu'un seul : « Pour les dieux de l'éther (les astres) laisse cailler autour des victimes le sang

(1) Ou οὐρανίωνες.

qui a jailli à grands flots de leur gorge ouverte : prépare avec soin les membres pour le repas qui doit être offert aux dieux[1]. Donne les extrémités à Héphaistos[2] et mange le reste. Terminez le sacrifice par une prière. »

La nature et le choix des offrandes animées ou inanimées qui devaient être présentées sur les autels, étaient déterminés par des règles consacrées et minutieuses, car ces offrandes étaient symboliques, par la raison, si c'en est une, que le semblable se plaît au semblable. Si donc l'on offre à Dêmêter un sacrifice de brebis, c'est que la brebis vit des herbes de la terre (Γῆ ou Δημήτηρ) ; si elles doivent être noires, c'est parce que la terre est de couleur sombre ; s'il faut qu'il y en ait toujours *trois*[3], c'est que trois est le symbole de toute chose corporelle et composée de terre[4].

Nous voyons ensuite Apollon dicter le texte de l'hymne qui doit lui être adressé, et qu'il a composé pour lui-même ; puis Hécate, la déesse de la nuit, particulièrement chère aux théurges, qui se vante de n'avoir jamais rendu une prédiction qui ne se fût pas réalisée, et se glorifie d'être sortie de la Raison même du Père[5]. Hécate enseigne comment doit être faite son image :

« Fabrique une statue d'un bois[6] que tu auras purifié[7], comme

1) Conf. plus haut le passage cité du *Lévitique*.

2) C'est-à-dire « fais les brûler ».

3) C'est ce qu'on appelait la τριττύα. Les animaux pouvaient être différents : soit le porc, le bélier, le taureau ; soit le taureau, le bouc et le porc ; les Latins appelaient en conséquence cette *trittya su-ove-taurilia*.

4) Tout corps réel a trois dimensions et n'a que trois dimensions.

5) C'est une formule empruntée aux oracles chaldaïques et qu'on retrouve fréquemment dans Proclus, par exemple dans son commentaire sur le *Cratyle* (p. 111) où il donne à Hécate, dans la triade zoogonique, le rang intermédiaire entre les deux Pères, ὁ Ἅπαξ, ou Raison intelligible, et le ὁ Δίς, ou Raison intellectuelle. La Raison intellectuelle s'appelle ὁ Δίς, parce que la pensée implique nécessairement le nombre Deux : le sujet et l'objet. La Raison intelligible, ou intuition immédiate, demeure dans l'Unité : l'union, ἕνωσις, a supprimé la différence du sujet et de l'objet, qui ne sont plus qu'un.

6) On les appelait ξόανα. C'étaient les plus grossières des idoles et toutefois les plus saintes et les plus vénérées.

7) Nous avons ici le formulaire du rite de la consécration, ἵδρυσις, des images divines, que les théurges appelaient symbolique. Car les insignes de chaque dieu étaient les marques de sa divinité. Proclus (*In Crat.*, p. 28) nous apprend

je vais te le dire : compose des faisceaux de rue sauvage[1], orne-les de ces petits animaux au corps grêle, de lézards familiers ; prépare un mélange de myrrhe, de styrax et d'encens, broyés avec ces animaux ; puis, *t'étant couché*[2] en plein air, à la lune croissante, fais toi-même la consécration en adressant cette prière, et alors tu me verras, moi, la grande Déesse, t'apparaître dans ton sommeil. »

Le sacrifice, comme on le voit, était nocturne, car Hécate est une déesse de la nuit : il a pour objet une pratique très ancienne et très générale : la divination par les songes au moyen de l'incubation. On la rencontre décrite dans le *Plutus*[3] et les *Guêpes*[4] d'Aristophane, où la cérémonie a lieu dans le temple d'Asklépios, à Epidaure. Elle était usuelle en Égypte où les prêtres la rapportent à Isis[5]. On la retrouve dans un grand nombre de religions, notamment dans celle de l'antique Israel[6].

Après avoir indiqué les procédés de la lustration, et décrit minutieusement la manière dont la statue doit être faite et les insignes symboliques qui la doivent orner, Hécate ajoute : « Il faut qu'elle renferme aussi l'image de Dêmêter[7], qu'elle soit revêtue de vêtements blancs et ayant aux pieds des sandales d'or ; qu'autour de ma ceinture s'élancent en avant deux serpents qui, en

que les théurges, pour rendre les choses d'ici-bas *sympathiques* aux dieux, employaient comme instruments la Navette, le Sceptre, la Clé, symboles de leurs puissances et de leurs attributs divins.

1) « La rue sauvage, *graveolens*, est une plante narcotique dont l'odeur pouvait aider à la production des hallucinations ». A. Maury, *La magie*, p. 56.

2) M. A. Maury, qui reproduit cet oracle, traduit : Vous laisserez le *mélange* à l'air.

3) V. 411.

4) V. 122.

5) Diod. Sic., I, 25 ; Strab., VIII, p. 374.

6) *Genes.*, XV, 5, 9. *Isaïe, Psaum.*, LXV, v. 4. Saint Jérôme, dans son commentaire sur le sacrifice d'Abraham, dit : « sed sedens quoque vel habitans in sepulcris et in delubris idolorum, *dormiens in stratis pellibus hostiarum incubare* soliti erant, ut somniis futura cognoscerent, quod in fano Aesculapii usque ad hodie error celebrat Ethnicorum, *multorumque aliorum*. »

7) Hécate, la triple Hécate était souvent confondue ou unie à Dêmêter. Son nom était donné même à la fille de Dêmêter, et c'est ainsi que la mère elle-même est devenue une déesse de la mort.

rampant à pas insensibles, s'élèveront au dessus de ma tête, et se dérouleront jusqu'à mes pieds, en se roulant en spirale autour de mon corps en anneaux réguliers. »

Quant aux symboles d'Hécate, c'est Pan, qui, dans un oracle, a pris soin de nous les rapporter plus complètement : « Ce sont : une figure de cire à trois couleurs, noire, blanche et rouge feu, portant l'empreinte de la déesse, terreur des chiens infernaux... Qu'une torche soit en ses mains, et un glaive vengeur; qu'un serpent enlace la vierge de ses anneaux, et se dresse au-dessus de sa tête. Qu'autour de sa tête, semble s'étendre le feuillage d'un chêne ; qu'il y ait aussi une clé d'un métal brillant, et, ce qui est le symbole de sa puissance de maîtriser les démons, un fouet aux claquements bruyants ; enfin, que des étoiles de mer soient clouées sur la face antérieure de la porte de son temple[1]. »

Sur la question tant agitée par les anciens philosophes, si les dieux mêmes étaient soumis au destin, Hécate interrogée par un δοχεύς, se dérobe à une réponse précise : « O cœur mortel, pourquoi frémis-tu en sentant l'impuissance dont tu es frappé[2]? Car tu désires connaître des choses, qu'il n'est même pas permis de demander. Arrêtez donc vos désirs, faibles mortels. »

Cependant elle reconnait que les lois inflexibles de la nature et l'influence inévitable du cours des astres empêchent parfois l'action divine de se produire librement et véridiquement, au moins en ce qui concerne la fonction prophétique : « Rompez, dit-elle, les liens de la nature, si vous voulez que je vous obéisse », comme s'il y avait dans la magie une puissance supérieure à celle des dieux, et capable, par des rites et des formules, de suspendre l'action des forces de la nature, l'influence des astres, ce qui était impossible aux dieux : « Il ne m'est pas permis aujourd'hui, dit Apollon, de connaître la route sacrée des astres ; car les fon-

1) C'est ce qui la faisait nommer Προπύλαιας ou Ἐπιπυργιδία. Les traits d'Hécate ont été reproduits à différentes époques pour les besoins du culte ; mais nous n'en avons conservé que des figurines en bronze, aucune grande statue ; conf. Otf. Müller, *Manuel d'archéol. ancienne*, § 403.

2) Proclus (*in Remp.*, p. 380) fait allusion à cet oracle : « Le cœur misérable d'un δοχεύς ne peut pas me contenir, dit quelqu'un des dieux. »

dements de la prédiction, qui sont établis dans les astres, sont en ce moment empêchés », et Hécate : « Je ne parlerai pas ; je fermerai les portes profondes de ma poitrine ; car la Titanide, la déesse ornée de cornes, (la Lune), a vu des démons méchants, et m'arrête en me montrant, dans la nuit, les angles[1] les plus contraires à la divination. »

Sur la destinée de l'âme après la mort, les oracles suivent la croyance la fois populaire et philosophique de la survivance : « Après que le corps a été détruit par la pourriture du tombeau, l'âme trouve sa délivrance soudaine dans l'immortalité : elle s'élance tout entière dans l'éther, reprend une vie éternellement jeune, et demeure pour l'infinité des temps, incorruptible. La Providence du Dieu protogone (le premier né) en a disposé ainsi[2]. »

C'est une chose assez curieuse de voir les grands dieux prophétiques, Apollon et Hécate, consultés, dans leurs temples encore pieusement fréquentés, sur la sagesse des Hébreux, la religion des Chrétiens et la divinité de Jésus. Ce n'est pas qu'on soit certain de l'authenticité de ces oracles[3]. Mais le fait que Porphyre les relate comme tels et que Eusèbe ni saint Augustin n'élèvent aucun doute, a bien aussi sa valeur. La réputation de l'oracle d'Apollon, surtout à Delphes, dépassait depuis longtemps les limites du monde grec. Les rois et les peuples de l'Orient depuis de longs siècles l'avaient consulté. Les barrières entre les nationalités et les religions s'étaient singulièrement abaissées. La mêlée et l'on peut dire la confusion des races, des idées, des croyances, des langues mêmes était de plus en plus

1) κέντρα. C'étaient des points du ciel considérés par les astrologues, ou des situations respectives des astres les uns par rapport aux autres.

2) C'est la doctrine des Vers d'Or (v. 70). De nombreuses inscriptions funéraires insérées dans le *Corp. Inscript. Gr.*, et par exemple 1067, 988, 2647, 3027 montrent l'âme, après la mort, s'envolant dans les cieux et même dans les astres.

3) La manière dont étaient recueillies les réponses des dieux prêtait à beaucoup de fraudes et d'altérations qui n'ont pas manqué de se produire. On sait en effet qu'il y avait, dans chaque sanctuaire oraculaire, un prêtre chargé de mettre en vers réguliers les paroles prononcées par la prophétesse qui étaient souvent en prose.

croissante [1]. L'exclusivisme fanatique d'Israël avait dû, lui-même, subir de profondes atteintes à la suite de la *diaspora*, qui avait jeté les Juifs dans toutes les parties du monde. Les mages, successeurs de Zoroastre, étaient venus consulter à Jérusalem leur dieu; pourquoi un Juif, ou un Hellène judaïsant, n'aurait-il pas consulté le dieu de Delphes, comme le dit Porphyre, et pourquoi l'oracle qu'il rapporte ne serait-il pas authentique ? Après avoir vanté la sagesse d'Ostanès, disciple ou maître de Zoroastre et le plus célèbre des mages, Apollon ajoute : « Escarpée et extrêmement rude est la voie qui mène aux *Bienheureux* : elle s'ouvre d'abord par un pylône pavé de bronze ; de là partent des sentiers infiniment nombreux découverts pour la première fois et pour servir éternellement, par les peuples qui boivent les belles eaux du Nil. Beaucoup d'autres chemins qui conduisent aux *Bienheureux* ont été connus des Phéniciens, des Assyriens, des Lydiens et de la nation des Hébreux. »

Porphyre remarque dans son commentaire que les Grecs s'y sont égarés, que la secte aujourd'hui triomphante [2] l'ont corrompue ; et l'oracle continue : « Seuls, les Chaldéens et les célèbres Hébreux ont eu en partage la vraie science (Σοφίην) et ont rendu un culte vraiment saint au Dieu souverain, né de lui-même (αὐτογένεθλον), le Dieu suprême, le Créateur de toutes choses, devant qui tremblent la terre, le ciel, la mer, l'enfer, en présence de qui les démons s'enfuient épouvantés, le Dieu enfin qu'adore le peuple saint des Hébreux dont la Loi est le Père. » [3]

1) L'auteur du livre des *Mystères* répond aux objections toutes rationalistes de la lettre de Porphyre, par des faits et des théories empruntés à la théologie des Assyriens, à la théologie Égyptienne, en même temps qu'aux livres Hermétiques. *De Myst.*, sect. III, § 31.

2) οἱ κρατοῦντες, les chrétiens.

3) Saint Augustin, *De Civ. D.*, XIX, 23. Saint Augustin rapporte seul que les derniers vers étaient une réponse à la question : « Quid melius, Verbum sive Ratio, an Lex. » Les Juifs, comme on le sait, vivaient sous l'empire de la Loi, qui les gouvernait comme un père, puisqu'elle émanait de Dieu même. Depuis l'avènement du Christ, et particulièrement chez les Juifs alexandrins, s'était posée la question débattue par saint Paul : si c'était l'esprit (*ratio* ou *verbum*) ou la lettre de la Loi qui devait être la règle de la croyance et de la vie pratique.

Ce n'est pas seulement sur la science et la vraie piété des Hébreux que les dieux helléniques furent consultés et consentirent avec bonne grâce à répondre : ce qui étonne Porphyre lui-même qui reconnait que c'est une chose bien extraordinaire et même invraisemblable[1]. Qu'un philosophe admît et célébrât la piété, la sainteté, la sagesse de Jésus, cela n'avait rien d'étonnant, et cela s'était déjà vu[2]. Mais lui faire donner ces témoignages, ces marques de respect et presque de vénération par les dieux mêmes dont il venait abolir le culte et renverser les autels, c'était hardi[3]. « Ce que je vais dire paraîtra sans doute, dit Porphyre, incroyable à beaucoup de gens : Les dieux eux-mêmes ont déclaré que le Christ était un homme très saint ; ils ont affirmé qu'il était devenu immortel et n'ont parlé de lui que dans les termes les plus respectueux », et il cite l'oracle d'Hécate, qui, consultée sur la question si le Christ était un homme ou un dieu, répondit : « Tu sais qu'après la vie du corps, l'âme immortelle s'élève dans les airs. Cette âme-là était celle d'un homme qui est au-dessus de tous les hommes par sa sainteté et sa haute piété. C'est cette âme que, dans leur ignorance de la vérité, les Chrétiens adorent... Pourquoi donc a-t-il été condamné et mis à mort ? C'est que le corps est toujours exposé à des épreuves qui le détruisent ; mais l'âme des saints va rentrer dans la plaine céleste... [4]. C'est même cette âme qui a permis que d'autres âmes tombassent dans l'erreur, les Destins n'ayant pas voulu qu'elles obtinssent les dons des dieux et connussent la divinité de Jupiter immortel. C'est pour cela que ses juges sont devenus en horreur aux dieux, parce que ceux à qui les Destins n'ont pas permis qu'ils connussent le vrai Dieu et reçussent les grâces des vrais dieux, devaient fatalement se tromper. »

1) Euseb., *Præp. Ev.*, ch. VII, 1. Extraits de Porphyre : Παράδοξον ἴσως δόξειεν ἄν τισιν εἶναι.

2) Alexandre Sévère l'avait admis, avec Abraham, Orphée et Apollonius, dans sa chapelle. V. Lamprid., *Alex. Sev.*, ch. XXIX.

3) Ce n'est pas une raison pour mettre en doute l'authenticité de l'oracle, que reproduit Porphyre et que saint Augustin comme Eusèbe lui empruntent, en y voyant un argument de fait en faveur de la nouvelle doctrine.

4) Ce n'est pas Eusèbe, mais saint Augustin qui rapporte la fin de l'oracle.

Porphyre partage l'opinion de la déesse, et prononce le même jugement empreint d'impartialité et de modération sincères : « Lui, c'était un saint, dit-il, et comme tous les saints, il est remonté dans les cieux. Garde-toi donc de le blasphémer, et prends en pitié la folie des hommes. Car le péril est grand de tomber de l'hommage dû à ce juste dans la folie des chrétiens[1]. »

On voit que Porphyre séparait nettement la question de la sagesse du Christ, de l'erreur où étaient tombés les Chrétiens en en faisant un dieu. Saint Augustin nous fait en effet connaître que Porphyre citait des oracles, qui, après avoir été si respectueux pour Jésus, attaquaient vivement ses adorateurs et les déclaraient impurs, souillés, plongés dans les plus grossières erreurs. Aussi Eusèbe et saint Augustin appellent-ils Porphyre « *notre plus violent ennemi*, acerrimus inimicus. » Il n'y pas de doute que le philosophe partageait sur ce point l'opinion des oracles qu'il citait : mais la perte presque complète de son ouvrage[2] ne nous permet pas de juger si ces critiques avaient une telle violence qu'elles justifiassent la haine que lui témoignent les écrivains ecclésiastiques. Dans tous ses écrits, Porphyre semble plutôt réservé, circonspect, timoré qu'emporté et violent.

Il est vrai qu'un dernier oracle d'Apollon, rapporté par saint Augustin, et qui a un tour assez piquant, est d'un autre style. A un mari qui l'interrogeait pour savoir à quel dieu il devait avoir recours pour guérir sa femme, tombée dans les erreurs de la nouvelle religion, le dieu répondit : « Il te serait plus facile d'écrire et d'imprimer dans l'eau les caractères des lettres, ou de t'envoler sur des ailes dans l'air, comme un oiseau, que de ramener à la raison une femme prise dans les pièges de l'impiété. Laisse-la donc persévérer dans ses vaines opinions ; laisse-là chanter, dans des lamentations vides et stériles, ce dieu mort condamné au supplice par de justes juges, et qui a péri d'une

1) C'est encore saint Augustin (*D. Civ. D.*, XIX, 23), qui rapporte ce passage de Porphyre.

2) Nous avons également perdu le traité en XV livres *Contre les chrétiens*, brûlé en 412 par ordre de Théodose II, et dont il n'est pas resté vestige.

mort ignominieuse, sous les coups des fers de lance ». On voit qu'Apollon était plus sévère qu'Hécate; mais saint Augustin ne nous dit pas que ce soit au recueil de Porphyre qu'il a emprunté cet oracle, dont il est possible que sa traduction, assez obscure[1] d'ailleurs, ait exagéré le sens : car un autre oracle d'Apollon, rapporté par Lactance, paraît plus conforme aux précédents, et plus en rapport avec l'esprit de justice et de modération habituel à Porphyre : « Apollon de Milet, consulté sur la question de savoir si Jésus était un dieu ou un homme, a répondu en ces termes : « Il était un homme selon la chair; un sage, σοφός, par « ses œuvres miraculeuses; mais condamné par les tribunaux « chaldéens, il a souffert une fin douloureuse, cloué sur une croix. » Ces mots respirent plutôt un sentiment de compassion que de haine et de vengeance satisfaites.

Cependant il est exact que Porphyre ne rend pas la même justice aux Chrétiens qu'au Christ lui-même : « Ils ont, dit-il, moins bien compris la nature de la divinité que les Hébreux : ce sont des insensés qu'il faut prendre en pitié : ils ont fermé les yeux à la lumière de la vérité... Aussi ils sont haïs des dieux comme des hommes, parce qu'ils n'ont pas connu Dieu[2]. »

On comprend d'ailleurs ce sentiment. Nous sommes au IIIe siècle. L'hellénisme politique, philosophique, religieux commence à perdre sa confiance en sa force et en sa durée éternelle, et son indifférence dédaigneuse contre les croyances nouvelles a pris fin. Il sent vaguement s'élever contre lui une puissance de jour en jour mieux organisée, mieux disciplinée, plus entraînée, l'Église, avec laquelle il va désormais falloir compter, qui bientôt sera triomphante et mettra sous sa tutelle, pour de longs siècles, les empires et les peuples, les mœurs, les lois, les sciences, les arts, la philosophie, l'esprit, l'âme et la vie des hommes.

Le traité de la *Philosophie des Oracles* est un des premiers documents de cette longue lutte. Son contenu est un manuel

1) Saint Augustin, *De Civ. D.*, XIX, 22 : « quem a judicibus recta sentientibus perditum, pessima *in speciosis* ferro juncta mors interfecit. »

2) Saint Augustin, *De Civ. D.*, XIX, 23 : « Diis exosi, quibus fato non fuit nosse Deum. »

pratique de rites et de prières, à l'usage des Hellènes; mais son but véritable est de montrer que c'est par la connaissance et l'adoration des dieux, tels que les avaient conçus et adorés les Grecs depuis les temps les plus reculés de leur grande et glorieuse histoire, qu'on peut arriver à la sainteté de la vie, au salut de l'âme [1], enfin à ce que Porphyre appelle la philosophie, c'est-à-dire la vérité et la vertu. Il ne m'a pas paru inutile, pour l'histoire générale de l'esprit humain, mais surtout pour l'histoire des idées et la science des religions, d'en faire connaître par une analyse sommaire le contenu, l'esprit et le but.

A.-Ed. Chaignet.

1) σωτηρία τῆς ψυχῆς.

SVANTOVIT ET SAINT VIT[1]

Dans un travail publié ici-même il y a quelques années sur *Svantovit*, dieu des Slaves de l'île de Rugen, *et les dieux en vit*[2], je me suis efforcé de démontrer contre Miklosich et quelques hypercritiques, contre Helmold et Saxo Grammaticus, que le nom de ce dieu était formé d'éléments purement slaves et qu'il ne fallait pas y voir une altération du latin *Sanctus Vitus*. Cette interprétation est fondée tout simplement sur une de ces étymologies fantaisistes qui pullulent à propos des noms slaves dans les chroniqueurs latins du moyen-âge. J'ai eu la bonne fortune de voir se rattacher à mon opinion l'éminent successeur de Miklosich dans la chaire de philologie slave de l'Université de Vienne, M. V. Jagić[3]. Seulement, au lieu d'admettre comme moi que *vit* aurait voulu dire oracle, M. Jagić rattache ce nom à la racine *vi*, combattre. Je n'ai point de répugnance à me rattacher à cette interprétation ; elle explique mieux que la mienne les noms comme Vitodvag, Zemovit, Hostivit, Ljudevit, Vitoslav, Vitomir.

La racine *svent* veut dire en slave saint ; peut-être voulait-elle dire primitivement fort (cf. l'allemand *heilig*) ; elle figure dans un grand nombre de noms propres ; par exemple Sventopolk, Svatopluk, Sviatopolk en Moravie, en Bohême, en Russie, en Po-

1) Mémoire communiqué à l'Académie des Inscriptions dans la séance du 6 avril 1900.

2) Voir t. XXXIII, p. 1 et suiv. (1896). Ce travail a été réimprimé avec quelques additions et publié à part (librairie Maisonneuve).

3) *Arch. für Slavische Philologie*, t. XIX, p. 318. L'un des biographes d'Otto de Bamberg, Ebbo, traduit le nom de Gerovit, *qui lingua latina Mars dicitur* ; il l'appelle aussi *deus militiæ*.

méranie. On rencontre encore en Russie le nom de Sviatoslav (Σφεν δοσθλάβος des chroniqueurs byzantins), Svatobor, nom d'homme (*ap.* Gallus, II, 27), Svatobor, le bois sacré, etc.

Les chroniqueurs latins qui identifient *Svent* à *Sanctus* commettent une erreur analogue à celle des Roumains peu critiques qui veulent absolument rattacher à *Sanctus* l'adjectif *sfint* qui a passé du slavon dans leur langue.

Les deux éléments du mot *Svantovit* sont donc slaves tous les les deux.

En identifiant cette divinité païenne à Sanctus Vitus, Helmold et Saxo Grammaticus se sont laissé entraîner par une ressemblance purement fortuite de formes et de tons. C'est le procédé habituel des chroniqueurs du moyen-âge, allemands ou indigènes, pour expliquer la plupart des noms slaves. Ils cherchent le plus souvent à leur trouver un sens, non pas dans la langue à laquelle ils appartiennent, non pas, ce qui serait à la rigueur vraisemblable dans la langue germanique, mais dans la langue latine et dans les souvenirs de l'antiquité classique. C'est là chez eux un système absolu. Je voudrais dans ce plaidoyer pour Svantovitus contre Sanctus Vitus réunir quelques exemples qui n'ont pas que je sache été systématiquement groupés jusqu'ici.

Commençons par Helmold, puisque c'est précisément contre lui qu'il s'agit d'argumenter. Dès le premier paragraphe des *Chronica Slavorum*, nous le surprenons en flagrant délit de fantaisie archéologique. Il s'agit de la mer Baltique : « Sinus hujus maris... appellatur ideo Balthicus eo quod in modum balthei longo tractu per Scythicas regiones tendatur usque in Græciam ». Disons à la décharge de Helmold qu'il a littéralement copié cette phrase dans Adam de Brême (*Descriptio insularum Aquilonis* § 3). Adam de Brême, qui aime aussi à étymologiser, rattache par parenthèse le nom des Vinules, peuple slave, à celui des Vandales.

Un peu plus loin Helmold, qui tient à faire preuve d'érudition classique, parle d'une ville *quæ dicitur Woligast* : « apud urbaniores (les lettrés) vocatur Julia Augusta propter urbis conditorem Julium Cæsarem. » Jules César, fondateur d'une ville sur

les bords de la Baltique, cela vaut bien Sanctus Vitus donnant son nom à une divinité slave.

Herbord, l'historien d'Otto de Bamberg, décrit les temples païens situés dans la ville de Stettin et appelés *continæ*[1]. Il se fait poser cette question par un interlocuteur imaginaire :

« Quare illa templa vocabant continas? »

Et il répond :

« Sclavica lingua in plerisque vocibus latinitatem attingit et ideo puto ab eo quod est continere continas esse vocabant. »

La première partie de la réponse est fort juste. La seconde partie est de pure fantaisie.

Pertz a fort bien senti qu'il fallait chercher autre chose et il propose en note une interprétation tirée du polonais. « Polonis est *konczyna* finis : continæ igitur ædificia fastigata. » Cette interprétation ne vaut guère mieux que celle de Herbord.

M. Krek a deviné plus juste en rattachant le mot *contina* qui paraît incontestable au slavon *kątŭ*, *kąšta*, qui a le sens de maison, habitation, édifice et qui subsiste encore aujourd'hui dans le serbe *kuca*, dans le bulgare *kŭšta*, dans le tchèque *koutina* (Gesindstube, *Kott*, Supplément, p. 698). Le mot *contina* a donc le même sens que *hramu* qui veut dire tout ensemble maison et temple. Il est particulièrement intéressant pour le vocabulaire assez maigre de la langue des Slaves baltiques[2].

Thietmar, évêque de Mersebourg, avait toute espèce de bonnes raisons pour connaître les origines de sa ville épiscopale et l'étymologie de son nom. Cette étymologie est purement slave : Mezi bori (chèque : *mezi*; kachoube : *mieze*; polonais : *między*, entre ; *bori*, mot panslave, les bois de sapins). Mais l'allemand par étymologie populaire transforme régulièrement *bor* en *burg*. Thietmar, soit qu'il n'ait jamais entendu parler des origines slaves de sa ville épiscopale, soit tout simplement qu'il désire les ennoblir, rattache *merse* au nom du dieu Mars :

1) Herbord, *Dialogus de vita Ottonis*, éd. Pertz, Hanovre, 1868 (livre II, 31).
2) *Einleitung in die Slavische Literaturgeschichte*, 2e éd., Graz, 1885, p. 130-142. Le mot *contina* a malheureusement échappé à Miklosich qui n'était pas histo-

« Et quia tunc fuit hæc apta bellis et in omnibus semper triumphalis antiquo Martis signata est nomine. Posteri autem *mese*, id est mediam regionis nuncupabant eam vel a quadam virgine sic dicta. »

Thietmar par hasard rencontra la vraie étymologie, mais il lui répugne de la reconnaître et il préfère évoquer le nom d'une vierge légendaire[1].

Le Saint-Siège n'est pas mieux inspiré que le prélat. Thietmar cite à deux reprises un *mons Silensis* dans lequel on peut reconnaître le nom de la Silésie (*Szląsek*, prononcez *Chlonzek* en polonais). Ce *mons Silensis* dans une bulle d'Eugène II (*apud* Jaffé, 2, II, 2998) devient *mons Silentii*!

Un historien d'Otto de Bamberg, Ebbo, raconte[2] gravement que la ville de Julin (autrement appelée Volyn) sur les bords de la Baltique fut construite par Jules César, que l'on y conservait sa lance attachée à une colonne élevée en l'honneur du héros romain. Le prêtre Bernhard, enflammé de l'amour du martyre, entreprend de briser cette colonne. Si Ebbo n'a point hésité devant l'invraisemblance de pareilles fantaisies uniquement suggérées par l'homophonie des mots Julius et Julin, faut-il s'étonner que Helmold et Saxo Grammaticus aient accepté le rapprochement cent fois plus vraisemblable entre Svantovitus et Sanctus Vitus?

Passons chez les Slaves méridionaux. L'historien de l'Église slave de Salone en Dalmatie, l'archidiacre Thomas (XIIIe siècle), assimile le nom slave des Croates à celui des anciens Curètes ou Corybantes : « Hæc regio antiquitus vocabatur Curetia et populi qui nunc dicuntur Chroati dicebantur Curetes vel Coribantes[3]... » Cette étymologie fantaisiste ne suffit pas à l'archidiacre Thomas. Il éprouve le besoin d'expliquer aussi le nom des Curètes : « Dicebantur vero Curetes quasi currentes et ins-

rien. Il aurait pu trouver place dans son dictionnaire *sub voce* : *Konita* ou *Kontu*.

1) Thietmar interprète correctement certains noms slaves, belegori, beleknegine, Iaremirus. Il se trompe sur d'autres. Ainsi rencontrant le nom de Medebur (le bois riche en miel), il traduit par *mel prohibe*.

2) Livre II, 1.

3) *Historia Salonitana*, édition de l'Académie d'Agram, Agram, 1894.

tabiles; quia per montes et silvas oberrantes agrestem vitam ducebant. »

L'auteur des *Chronica Slavorum*, Arnold (XIIe siècle), rencontre chemin faisant le nom des Serbes du Danube et il ne peut s'empêcher de faire un jeu de mots sur la forme latine de ce nom : « In medio nemoris cujus habitatores Servi dicuntur filii Belial, sine jugo Dei, illecebris carnis et gulæ dediti et *secundum nomen suum immunditiis omnibus servientes* [1]. » Évidemment Arnold ne doute pas un instant que les Serbes ne doivent leur nom latin à la servitude où ils sont vis-à-vis des mauvaises passions. Ce nom des Serbes, sous sa forme grecque, Σπόροι, n'avait pas porté plus de bonheur à Procope de Cesarée (*De bello gothico*, liv. III, 14) : « Σπόρους γὰρ τὸ παλαιὸν ἐκάλουν ὅτι δὴ σποράδην, οἶμαι, διεσκηνημένοι τὴν χώραν οἰκοῦσι : On les appelle *Sporoi*, parce qu'ils vivent disséminés, d'une façon sporadique. »

L'étymologie joue aussi son rôle dans la Chronique tchèque latine de Cosmas (XIIe siècle) et dans la Chronique rimée dite de Dalimil qui en dérive. Toutes deux font venir le nom de Prague, *Praha*, du mot *prah*, seuil, parce que la ville aurait été construite à l'endroit où un charpentier et son fils fabriquaient un seuil [2]. Même phénomène dans les chroniques polonaises. Ainsi la Chronique dite de Boguchval [3] explique le nom de la Pannonie par le mot polonais *pan*, seigneur, et celui de la Dalmatie par *dala mat* (dedit mater).

Il serait facile de multiplier à l'infini des exemples analogues. Ceux que j'ai produits suffisent à démontrer quel rôle jouent dans les chroniques primitives l'analogie des sons, l'étymologie populaire, le vulgaire calembour. Ils permettent d'affirmer à coup sûr que le nom de Zvantevitus, Svantovitus est bien un dieu slave authentique, en dépit du rapprochement que Helmold et Saxo Grammaticus ont voulu établir entre son nom et celui de Sanctus Vitus.

Louis Leger.

1) Livre I, 3, éd. Lappenberg, Hanovre, 1868.
2) *Fontes rerum bohemicarum*. Prague, 1874-1882, t. II, p. 16 et III, p. 17.
3) Citée par Krek, *Einleitung*, p. 562.

UN ESSAI

DE

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE RELIGIEUSE

(*Suite et fin*[1]).

Introduction à la science de la religion (*Inleiding tot de Godsdienstwetenschap*), par *C. P. Tiele*, professeur d'histoire et de philosophie de la religion à l'Université de Leyde. — *Gifford-Lectures*, faites à l'Université d'Édimbourg. — 2e série, nov.-déc. 1898. — Édition hollandaise. In-8°, VIII et 247 p. Amsterdam, van Kampen en zoon, 1899.

HUITIÈME CONFÉRENCE

De l'essence de la Religion.

Le professeur Siebeck, dans un livre remarquable de philosophie religieuse[2], est d'avis qu'il ne faut pas recourir en religion à l'opposition que l'on fait souvent entre l'extérieur ou l'enveloppe et l'intérieur ou le fruit. Cette manière de comprendre les choses a pour résultat, dit-il, que l'on rejette l'enveloppe sous prétexte de ne garder que le fruit, et elle est contraire à l'histoire. Sans doute la relation normale du contenant et du contenu peut être troublée. La vie peut abandonner les formes (culte, pratiques, livres sacrés, etc.), alors la religion s'engourdit; ou bien les formes prédominent au point que la religion en est étouffée. Mais dans l'état normal, en religion, l'intérieur et l'extérieur sont inséparables, le subjectif et l'objectif, la *religiosité* et la *religion* forment un ensemble indécomposable et c'est dans leur réciprocité d'action qu'il faut chercher l'essence de la religion. On peut faire la même observation à propos de l'art.

1) Voir *Revue*, 1899, t. XL, p. 374-413 et 1900, t. XLI, p. 201 à 219.
2) *Lehrbuch der Religionsphilosophie.*

Il y a certainement du vrai dans cette théorie. Nous avons vu qu'en tout temps l'homme religieux a revêtu ses impressions, ses dispositions, ses pensées religieuses, de représentations et de notions, d'actes et de cérémonies. De là, une doctrine et un culte auxquels se rallient des communautés plus ou moins nombreuses d'adhérents. Sans quoi les impressions s'effacent, les dispositions se dissipent, les notions deviennent vagues et indécises : ce sont là des phénomènes qui se succèdent d'une manière qu'on peut qualifier de nécessaire. En poursuivant la comparaison adoptée par M. Siebeck, on peut dire que l'enveloppe est aussi indispensable à la conservation du fruit que le fruit à la valeur de l'enveloppe. Par exemple, tout en saluant avec sympathie la vie religieuse nouvelle dont l'aube se leva sur la Galilée, nous ne saurions oublier que nous en devons la perpétuation à ce qu'une Église s'est formée, qui a réuni les plus anciens documents de l'Évangile : que cette Église s'est trouvée assez fortement constituée pour tenir tête aux assauts de la barbarie ; qu'enfin lorsque cette Église a paru ne plus satisfaire aux besoins religieux de beaucoup de ceux qui en faisaient partie, il s'est formé d'autres Églises, différant par l'organisation et les doctrines, mais toutes alors fondées sur l'autorité de l'Écriture sainte en tant que « parole de Dieu ». Ce qui devait les amener à en rechercher le texte authentique et l'interprétation exacte. Ce fut dans le temps le moyen nécessaire pour conserver ce qui, autrement, se fût certainement perdu. Mais ceux qui étaient demeurés fidèles à l'ancienne Église ne sentirent pas cette nécessité. Encore aujourd'hui l'Église catholique-romaine répond aux besoins religieux de millions de personnes humaines ; autrement, elle n'existerait plus. Chez les non-catholiques, la doctrine de l'inspiration de la Bible sous sa vieille forme mécanique est encore pour beaucoup le fondement de son autorité. D'autres millions ne font plus de l'Église du Moyen-Age la directrice de leur vie religieuse ou comprennent tout autrement que les derniers indiqués l'inspiration des écrivains canoniques. Nous ne saurions leur refuser pour cela le titre d'hommes religieux et de chrétiens. Bref, les enveloppes qui ont préservé le trésor religieux ont été utiles et même nécessaires, mais lorsque les temps se sont accomplis et que le trésor qu'elles devaient sauvegarder a couru le risque de s'évaporer sous leur protection insuffisante, il a fallu qu'il en vînt d'autres pour les remplacer. L'enveloppe est pour le fruit, et non le fruit pour l'enveloppe, car c'est lui, non pas elle, qui nourrit.

Mais si je conviens avec M. Siebeck que les doctrines et les formes de

culte ne sont nullement indifférentes, je ne saurais lui accorder qu'elles rentrent dans l'essence de la religion, pas plus que je ne peux considérer mon corps comme rentrant dans mon essence en tant qu'homme, ou penser que la perte d'un de mes membres ou de mes sens est une diminution de ma personnalité, c'est-à-dire de ma véritable humanité. C'est une condition de vie pour la religion qu'elle se manifeste à l'extérieur. Il est même du plus haut intérêt que ses formes reflètent le plus fidèlement possible sa réalité intérieure, bien que les formes symboliques ne puissent jamais exprimer la pensée qu'approximativement. Mais c'est précisément pour maintenir cet accord qu'elles doivent toujours varier, puisque l'intérieur lui-même évolue continuellement.

Revient donc la question : Qu'y a-t-il de persistant, d'invariable, d'essentiel, qu'on puisse mettre en regard de ces phénomènes toujours changeants? « L'esprit », « l'idée », dira-t-on. Ce sont là des termes qui auraient besoin d'une définition serrée, et elle leur manque. Nous distinguons, par exemple, ce qu'on a appelé l'esprit de Rome de ce qu'on appelle l'esprit de Genève, l'esprit du siècle apostolique de l'esprit du Moyen-Age. C'est pourtant l'esprit d'une même famille religieuse, et il varie aussi. Je préfère me servir du mot « essence » pour désigner ce qui est permanent en distinction de ce qui est variable, l'οὐσία distincte des μορφαί, ce qui *est* en opposition avec ce qui *devient*. Mais cette précision plus grande de la question ne la rend pas plus facile à résoudre, preuves en soient les réponses variées que lui font des hommes du plus haut mérite, et notre solution n'a d'autre prétention que celle d'un modeste effort.

L'un, par exemple, cherchera l'essentiel en religion dans l'enseignement doctrinal et pense que tout dépend de la pureté de cette doctrine et par conséquent de l'orthodoxie. L'autre repousse ce point de vue et déclare que le culte, l'Église, la constitution ecclésiastique sont l'essence de la religion, et que l'élément doctrinal n'est qu'un moyen de réunir les fidèles en un seul corps et d'élever les enfants religieusement. Nous avons vu que c'est là une notion fausse. Les doctrines changent, le culte se modifie, l'Église et sa constitution varient. Comment pourrait-on y chercher l'essence de la religion, l'essence qui demeure?

Ce n'est donc ni dans le culte, ni dans l'Église, ni dans la doctrine qu'elle peut consister, mais dans quelque chose d'où proviennent doctrine, Église et culte. Serait-ce la foi, au sens général de ce mot? Il est certain que, si l'on enlève la foi à l'élément doctrinal, celui-ci n'est plus qu'un cliquetis de mots, l'assimilation purement mnémonique d'un

catéchisme dont on ne comprend pas le sens. Si on l'enlève au culte, ce n'est plus qu'une gesticulation à vide, un exercice d'hypocrisie comme celui du prêtre italien qui, dit-on, en présence de Luther tout scandalisé, disait sur l'hostie qu'il était censé consacrer : « Tu es pain et resteras pain. » Supprimez la foi dans l'Eglise, et ce n'est plus qu'une institution où l'ambition, la gloriole, la cupidité prédominent. La foi est donc la vie de la religion. Sans la foi elle est morte. N'en serait-elle donc pas l'essence?

Mais alors il se trouve que cela n'est pas vrai seulement de la religion. Qu'est-ce donc que la vie morale quand on ne croit pas à la réalité du bien, à sa puissance, à son triomphe final? L'homme de science ferait-il un seul pas à la recherche du vrai s'il n'avait pas foi dans l'unité de la nature, dans la possibilité d'en découvrir les lois, s'il n'avait pas foi dans la vérité? Y aurait-il un véritable artiste sans la foi dans l'art et dans sa propre virtuosité artistique? La foi ne nous fournit donc pas l'élément essentiel et caractéristique de la religion.

D'autres, tels que Bunsen, Rauwenhoff et jusqu'à un certain point Kant, ont cru pouvoir lui reconnaître cette qualité en la déterminant. Il s'agit pour eux de la foi dans un ordre moral du monde, postulant une puissance suprême qui maintient cet ordre moral et qui en assure le triomphe final. Mais ce point de vue suppose que la religion tire son origine du sentiment moral, identification ou confusion que nous devrons combattre plus tard. Je m'associerais plutôt à ceux qui partent de cette expérience que, dans toutes les religions et sous toute sorte de formes, la foi en Dieu, puissance supérieure au monde et à l'homme, s'unit à celle de l'affinité de l'homme avec Dieu. En d'autres termes c'est la foi dans l'unité essentielle du spécifiquement humain et du divin. On peut la constater dans les religions inférieures sous les formes défectueuses de l'animisme, du mythe, du symbole; dans les religions supérieures sous celle du dogme. La doctrine acceptée par la majorité chrétienne l'exprime dans les dogmes de la Trinité et de la divinité du Christ, le Dieu-homme. N'est-ce pas ce double dogme qui au fond n'en fait qu'un et qui a été pendant des siècles le cœur de la croyance chrétienne et la marque par excellence de la qualité de chrétien? On pourrait donc résumer ce point de vue en disant que l'essence de la religion consiste dans la reconnaissance de l'unité spirituelle de Dieu et de l'homme jointe à celle de la suprématie de Dieu, par conséquent la foi en l'infini au-dessus de nous et en l'infini qui est en nous.

Bien que cette solution, qui me paraissait auparavant satisfaisante,

contienne une grande part de vérité, je ne puis après mûre réflexion m'y rallier entièrement. Il lui manque, ce qui serait si désirable, l'unité de principe. Elle est par le fait un dogme composé de deux autres dogmes, c'est-à-dire deux représentations d'où l'on déduit une doctrine.

M. Siebeck, dans l'ouvrage cité plus haut, se rapprocherait au fond de cette théorie. La religion est pour lui une persuasion de la réalité de Dieu et d'un ordre de choses supérieur au monde empirique, ainsi que de la possibilité de la délivrance humaine. La raison et le sentiment coopèrent à cette persuasion, laquelle est de nature pratique ou active. Le moment psychologique essentiel de cette conscience religieuse est donc la foi qui est elle-même un acte de liberté personnelle. Cet acte, déterminé par l'idée du Bien, est d'abord un assentiment à l'existence d'un bien suprême, d'une valeur absolue, thèse qui toutefois ne peut se démontrer théoriquement, mais qui pose la personnalité supra-mondaine de Dieu comme la garantie dernière et le fondement indispensable de la réalisation de ce bien. La formation de cette représentation découle au fond de ce que la personnalité humaine ne peut s'empêcher de se servir de ce qu'elle possède en elle-même d'essentiel et de supérieur pour affirmer par analogie le principe réel et transcendental du monde. Soit, mais je ne sais si nous ne sommes pas là en face d'un *extractum theologiae dogmaticae triplex*. S'il est vrai que la foi est en effet un acte libre [1] de la personnalité humaine, je ne saurais acquiescer à l'idée que la foi en une Divinité supra-mondaine comme fondement et garantie de la réalisation du bien soit l'indice permanent de toute religion. C'est encore une représentation, et, fût-elle vraiment centrale, une représentation ne peut constituer l'essence de la religion. Elle peut être l'idée-maîtresse d'un système philosophique, mais une doctrine, elle-même inspirée par le fait religieux préexistant, ne saurait être la religion en elle-même, et je doute fort que la formule de M. Siebeck soit applicable aux premiers développements de la religion.

Il faut procéder par une autre voie et ne pas chercher l'essence de la religion dans quoi que ce soit d'extérieur. La religion est essentiellement une disposition du cœur, elle est essentiellement *piété*, se manifestant en parole et en acte, en doctrine et en vie. Je pense à ce vieux prêtre qui se plaignait à moi de ce que l'état de sa santé ne lui permet-

1) Je pense qu'il faut comprendre ici par « acte libre » ce qu'un être personnel, en possession d'une nature déterminée, fait sans empêchement majeur conformément aux tendances et aux impulsions de cette nature, ce qui est, j'incline à le croire, la vraie définition de la liberté. — A. R.

tait plus de sortir l'hiver. Pourtant je le voyais sortir par tous les temps pour célébrer la messe dans la grande et froide église de sa paroisse. « C'est par dévotion », me dit-il, un jour que je lui demandais la raison de cette contradiction. Il s'exposait, au risque de hâter sa mort, pour accomplir ce qui était pour lui l'acte le plus auguste de sa religion. C'était là incontestablement de la piété ou, comme il le disait lui-même, de la vraie dévotion.

Dire que la religion est proprement de la piété n'est pas une nouveauté. C'est même une idée fort répandue. Mais habituellement on en reste là, et on n'en est pas plus avancé. Cela revient à substituer un mot à un autre, et il faudrait savoir ce que c'est en soi que la piété. L'étymologie ne nous sert pas ici à grand'chose. Le *fromm* ou *vroom* germanique, le latin *pius* avaient originairement un sens différent de celui qu'ils ont revêtu plus tard. Le mot germanique signifiait d'abord « ce qui est salutaire, utile, avantageux », *pius* qualifie originairement ce qui est « conforme au devoir, à la justice ». Les mots de « dévotion », de « consécration », conviendraient donc mieux, puisqu'ils impliquent l'idée d'un don de soi, un des éléments inséparables de la religion. Mais la piété embrasse plus que cela, et quand nous disons : La religion est essentiellement piété, cela revient à ceci : elle est en fait la disposition pure et digne de respect que l'on nomme piété. Mais alors il faut définir l'essence de la piété.

Alors je dis que l'essence de la religion, c'est l'*adoration*, où se rencontrent les deux faces de la religion que l'on distingue dans l'école sous les termes de *transcendant* et *d'immanent* et qui, exprimées religieusement, reviennent au sentiment du Suprême en Dieu et à celui de l'affinité de l'homme avec Dieu, « Père suprême ». L'adoration en effet inclut la crainte, l'humilité, la reconnaissance, la confiance, le renoncement, le sentiment pénible de l'indignité, la consécration entière de la vie. Adorer, c'est aimer de tout son cœur et de toute sa pensée, c'est se donner, soi et tout ce qu'on a de plus cher. En même temps, et c'est là l'autre face, l'adoration inclut le besoin de posséder, de pouvoir nommer *sien* l'être adoré. L'homme adore, se donne pour être complètement uni avec l'objet de son adoration. Il ne se sent heureux que dans sa proximité. Et bien qu'aux étages inférieurs de l'évolution religieuse il puisse être seulement question d'un abandon complet de soi-même à la Divinité afin de pouvoir la dominer à son tour, bien qu'il n'y ait là encore qu'un désir égoïste de s'approprier exclusivement la faveur divine, égoïsme naïf qui disparaît à la lumière d'un sens moral

purifié, il n'est pas de piété satisfaite avant qu'elle puisse dire en son cœur : *Mon* Seigneur et *mon* Dieu ! L'adoration exige donc la plus intime communauté, l'union la plus complète avec le Dieu adoré. C'est par elle que toute religion se fait connaître et toutes les manifestations de la religion s'expliquent par l'adoration, depuis la représentation que l'homme se fait de l'être qu'il adore jusqu'aux prières, aux effusions, au besoin de se rapprocher de ceux qui, partageant les mêmes besoins, les satisferont de même, jusqu'aux actes cultuels, jusqu'aux propagandes, jusqu'aux pénitences, jusqu'aux appels *in extremis* du croyant accablé, ou du juste persécuté.

Nous nous trouvons ici en face de deux questions. La première demande si nous pouvons élever à une pareille hauteur ce qui doit pouvoir se dire aussi bien de l'idolâtrie payenne que de la religion pure. Il est aussi parfois question d'adoration dans les relations des êtres humains entre eux, par exemple dans le langage très sincère à son heure que peut tenir le jeune homme à la jeune fille qu'il aime, ou bien dans l'admiration illimitée de l'épouse pour un mari de grand talent et des enfants pour un père illustre. Il y a tout au moins analogie et communauté de genre. On peut en dire autant du culte du génie proposé par Strauss comme surrogat de la religion, du culte des héros glorifiés par Carlyle et du culte des saints sanctionné par plusieurs Églises, qui toutefois ne lui reconnaissent pas la même plénitude qu'à l'adoration due à Dieu seul. La différence n'est pas radicale, elle est graduelle. Théoriquement la consécration totale de soi-même à des êtres qui sont après tout bornés et finis n'a en soi rien de religieux. Il faut observer toutefois que ce qu'on adore en cas pareils, ce ne sont pas des hommes plus ou moins défectueux ; mais des créations de l'imagination, un idéal qu'on objective dans telle ou telle personne de l'histoire, de la légende ou de l'entourage au sein duquel on vit. L'idolâtrie payenne est une religion formée sous l'influence d'une erreur mentale. Pour une part du moins, elle est toute subjective. Le bœuf Apis de Memphis est pour nous une caricature burlesque de la Divinité, mais, pour la mystique égyptienne, c'était le symbole et une sorte d'incarnation du dieu Ptah, la force vivifiante et ressuscitant toujours qui fait la vie de la nature. Si pour Zwingli, le grand réformateur suisse, le culte de Marie est une divinisation scandaleuse de la créature, le catholique pieux vénère en elle la réunion de la virginité pure et de l'amour maternel dans la souffrance. Pour Paul, la Diane d'Éphèse était une idole monstrueuse, mais, bien que Démétrius et son parti ne pensassent en se posant comme ses dé-

fenseurs qu'à leur intérêt matériel, il n'est pas douteux que beaucoup d'autres croyaient de très bonne foi à sa divinité et craignaient d'attirer la ruine sur leur ville en rompant avec la tradition sacrée de leurs pères. Ceci est donc affaire de l'intelligence. Le jour où ces cultes de valeur très diverse ne répondent plus à l'idée que nous devons nous faire de la Divinité, ils sont éliminés de notre religion. Ils ne répondent plus à nos besoins religieux. Notre religion a changé d'objet, mais n'a pas changé d'essence.

Une seconde question : Si l'adoration est l'essence de la religion, pouvons-nous encore considérer les religions naturistes comme des phénomènes vraiment religieux? Il est certain que la religion ne révèle pour nous sa beauté que lorsqu'elle est arrivée à sa maturité. Mais, pour celui que ne rebutent pas les formes grossières, il est visible que le germe de ce qui s'est lentement et si richement développé existe déjà sous ces formes rudimentaires. Chez l'homme-enfant il y a plus de tremblement que de confiance devant les puissances mystérieuses, et en même temps, comme nous l'avons dit et tout aussi souvent, une étrange familiarité dans les relations qu'il soutient avec elles. Son adoration est mélangée d'un superbe égoïsme. Parmi les dieux nombreux qu'il adore, il en est toujours un qu'il préfère, qui est son dieu favori, comme au Moyen-Age chacun avait son saint de prédilection. L'homme alors réserve à son dieu favori la plus belle demeure. Il lui prépare des repas somptueux. Il peut même lui arriver de l'attacher, pour qu'il ne s'échappe pas ou pour qu'on ne le lui vole pas. C'est ainsi qu'à Sparte Arès, dieu de la guerre, était enchaîné et que les Athéniens avaient coupé les ailes à la déesse Niké, la Victoire. Son dieu n'en est pas moins ce qu'il y a de plus haut dans sa pensée, ce qu'il aime le plus, bien qu'avec crainte, ce qui règle ses actes et ce qui domine sa vie entière.

Dans toutes ces phases que la religion doit parcourir, elle a donc toujours été *adoration*. Pourquoi s'étonner si, selon les époques, son pouls a battu moins vite, si la ferveur s'est mainte fois refroidie, si ceux qui gouvernaient les masses et ces masses à leur tour n'ont plus réclamé que *panem* et *circenses*, le pain et le plaisir, s'il y a des temps de positivisme, de nivellement, d'ochlocratie? Il vient toujours un moment où l'humanité abusée revient à elle-même, où elle rougit de ne vivre que de pain, où l'âme humaine a de nouveau soif du Dieu vivant[1].

1) Tout en m'associant à ce que les considérations qui précèdent renferment de vrai et de frappant, je ne puis m'empêcher de me demander si mon savant collègue et ami a réellement touché le tuf de la question. Lui-même avoue mo-

NEUVIÈME CONFÉRENCE

De l'origine mentale de la religion.

L'origine mentale de la religion pose une question des plus at-

destement qu'il n'en est pas encore très certain. Que l'adoration soit un phénomène constant dans toutes les religions et un phénomène immédiatement consécutif à la disposition religieuse vis-à-vis de l'être ou des êtres adorés, cela n'est pas contestable. Mais l'adoration est-elle le *prius* logique, le point central et seul immanent à tout le reste — je ne parle pas de *l'origine* de la religion, qu'il ne faut pas confondre avec son essence et dont il va être question —, est-elle l'essence de la religion ? En d'autres termes, l'adoration, comme le sacerdoce, comme le rite, comme la morale religieuse, comme la divinisation des choses ou des hommes, ne suppose-t-elle pas la religion *préexistante* et par conséquent peut-elle en résumer l'essence ? N'implique-t-elle pas comme exigence préalable *la foi* dans l'objet adoré ? J'ose à peine proposer en quelques lignes ma solution préférée — je ne dis pas non plus définitive — d'un problème aussi délicat et sur lequel tant d'esprits supérieurs n'ont pas encore réussi à s'entendre. En tous cas la voici :

J'estime que la foi, l'adoration, le culte, la morale religieuse, tous les éléments de la religion sont le rayonnement du sentiment religieux qui me paraît congénital et inhérent à la nature de l'homme. A présent, le *religieux* est comme le *vrai*, le *beau*, le *bien*, quelque chose de spécifique, dont on sent la valeur distincte, sans qu'il soit facile de dire exactement ce qui le constitue. La disposition religieuse, comme l'amour du vrai, ou du beau, ou du bien, fait partie intégrante de la nature humaine et au même titre. Elle approxime ces trois sphères supérieures de la vie de l'homme, sans se confondre avec elles, et nous savons combien il est ardu de les définir en elles-mêmes, bien que tout le monde comprenne ce dont il est question quand on en parle. Il est plus facile d'indiquer leurs postulats. Mais, en ce qui concerne la religion, sans la disposition religieuse, fille du sentiment religieux, ces postulats ne seraient pas postulés du tout. C'est donc elle, la disposition religieuse, qui est l'essence, le centre, le point de départ évolutif et la cause immanente de tout l'ensemble des faits religieux. Sans prétendre la définir, on peut dire qu'elle suppose psychologiquement la faculté humaine de percevoir l'antagonisme qui existe entre l'aspiration à la vie et au bonheur (qui n'est autre chose que la vie épanouie), d'une part ; et d'autre part, les réalités qui nous entourent. Elle la suppose conjointement avec le penchant à concevoir une réalité supérieure qui les domine et avec laquelle l'homme se sent en rapport. Cette disposition religieuse trouve sa confirmation dans la joie mystique procurée par la conscience de l'union et de l'accord avec cette réalité supérieure. Car aucun effort se buttant contre le néant ne saurait avoir un pareil effet.

C'est là, à mes yeux, la révélation primordiale naturelle, coïncidant avec la formation de l'homme et faisant partie de sa constitution intime, qui n'est pas la conclusion d'un raisonnement, qui est la poussée en quelque sorte instinctive de

trayantes et des plus difficiles. Quelques-uns, par positivisme et parce que c'est une question d'origine, les autres par paresse d'esprit, s'abstiennent de la rechercher sous prétexte qu'on n'en peut rien savoir. Aucun des deux motifs ne saurait nous empêcher d'envisager la question, en ayant soin d'abord de la poser nettement.

Il ne s'agit pas précisément de savoir sous quelle forme particulière elle a commencé dans l'humanité, mais d'où elle est sortie, non pas une fois, mais toujours, c'est-à-dire qu'elle en est la source dans la vie psychique de l'homme. Convaincus que l'esprit humain a toujours été régi par les mêmes lois, éclairés par les analogies que nous offrent la vie de l'enfant et celle des non-civilisés, nous pensons pouvoir nous former une idée de la forme possible de religion qui prévalait lorsqu'apparurent les premières lueurs de civilisation. Cela rappelle les hypothèses concernant les commencements de notre système solaire. Sans leur attribuer plus d'évidence qu'elles n'en comportent, l'historien ne peut s'empêcher de proposer, en terminant ses recherches, quelque théorie de ce genre hypothétique. Mais cela demeure toujours une hypothèse, puisqu'il n'y a ni documents, ni traditions sûres qui puissent nous renseigner, et c'est faute d'avoir observé cette distinction nécessaire que des solutions si différentes ont été proposées. Mais il s'agit ici de l'origine psychologique de la religion, de toute religion.

La discussion se complique du fait que parmi ceux qui y prennent part on distingue nettement un courant religieux et un courant antireligieux. Fechner, par exemple, est d'avis que la foi en Dieu repose

l'esprit humain. Le sentiment peut en être fort ou faible, s'exalter ou s'alanguir, s'effacer même, quitte à réapparaître sous des formes hétéroclites. Il me semble que la philosophie religieuse n'a pas reconnu suffisamment jusqu'à présent toute la valeur de ce point de vue qui est étayé par l'histoire religieuse tout entière. Ne serait-il pas en effet contraire à toute logique qu'un instinct, une impulsion naturelle, une tendance congénitale, n'eût pas d'objet correspondant, dût cet objet être longtemps, peut-être toujours, mal compris ou défiguré par l'imagination? L'homme est poussé par sa nature elle-même à chercher Dieu ou, si l'on veut, la Divinité, voilà le fait primordial et le fait persistant. Pourquoi cette recherche de Dieu ne serait-elle pas l'essence de la religion dont la foi et toutes ses variations, les adorations et toutes leurs effusions, les cultes de tout nom, les morales religieuses de toute sorte sont les innombrables manifestations? L'essence de la religion serait donc l'effort pour réaliser l'harmonie avec le ou les principes suprêmes des choses, principes dont l'esprit humain, de par sa nature, a l'intuition, mais qu'il ne sait se représenter qu'au prorata de ses lumières. Ces lumières en grandissant réduisent ces principes à un principe. Telle est la solution que j'ose soumettre à la réflexion de nos lecteurs. — A. R.

sur une révélation divine intérieure ou du moins extérieure simplement en ceci qu'elle fut éveillée en l'homme par le langage significatif de la nature, de même que la première révélation des parents à l'enfant s'opère par la langue des signes. La nature a été constituée de telle sorte qu'elle suggère à l'homme l'idée d'une puissance supérieure à la sienne. Ne sachant pas encore distinguer en lui-même l'esprit du corps, il ne les distingue pas davantage dans la nature. Il y voit agir des forces bien plus grandes que les siennes, le soleil, le ciel, la tempête, le tonnerre. Il se met en rapport avec ces puissances comme avec des chefs haut placés. Dès le début l'élément théorique et l'élément pratique coexistent. L'impression que fait la nature sur l'homme et le besoin pratique de l'homme sont au fond l'un et l'autre l'effet de l'action préalable de Dieu sur les êtres qu'il a créés.

Seulement cela n'explique pas d'où vient que l'homme, ayant reconnu qu'il y a une ou des puissances supérieures à la sienne, —les animaux le reconnaissent aussi, — a été amené à se mettre en relation avec cette puissance multiple ou une, comme il le fait avec ses congénères haut placés. C'est là pourtant que se trouve l'élément religieux proprement dit dans cette théorie. Si Dieu se révèle à l'homme dans la nature et dans son âme, qu'est-ce qui, dans l'âme humaine, l'a rendue apte à recevoir cette révélation divine ?

La théorie anti-religieuse souffre d'une lacune analogue. Pour elle la religion est purement et simplement fille de l'ignorance. L'homme, encore incapable de distinguer l'objectif du subjectif, a personnifié des forces de la nature impersonnelle et leur a attribué des sentiments et des volontés similaires des siennes. La crainte et l'espoir l'ont induit à se conduire avec elles comme avec des maîtres humains. Ainsi s'est formée la religion qui se transmit d'âge en âge. Plus tard, quand on eut dépassé ce point de vue enfantin, on tâcha de lui donner une forme plus esthétique, d'apparence philosophique, et même éthique. Mais de telles représentations ne sont jamais au fond qu'un jeu d'imagination suggéré par l'ignorance de la nature et incompatible avec la connaissance que nous en avons aujourd'hui.

Admettons un moment que les choses se sont passées de cette manière. Toujours est-il que la religion elle-même n'est pas expliquée, mais seulement sa forme première, fille de l'ignorance. La preuve en est que la religion a subsisté après que les représentations de la naïveté première avaient disparu, qu'elle a subsisté même après la disparition des mythes et des dogmes qui les avaient remplacées. L'ani-

misme, le thérianthropisme[1], l'anthropomorphisme se sont succédé. Nous ne nous représentons plus la Divinité comme un esprit itinérant, ni comme un animal complet ou partiel, ni comme un bel homme. Nous répugnons à en faire des images visibles. Si nous lui appliquons les notions de conscience et de personnalité, ce n'est pas sans réserve, c'est parce que nous désirons écarter de notre notion de Dieu toute espèce de limitation ou d'imperfection, et parce que ces termes de conscience de soi et de personnalité expriment la plus haute perfection de l'être qui soit à notre connaissance, mais nous reconnaissons bien qu'en soi Dieu est l'Inexprimable, l'Insondable, l'Incompréhensible. Cela n'empêche pas que, le fait lui-même le démontre, parmi les hommes supérieurs dans l'ordre des sciences et de la philosophie qui savent et reconnaissent tout ce que nous venons de dire, il en est un grand nombre chez qui la religion n'a nullement disparu. Il faut donc de toute nécessité qu'elle ait pour base dans l'esprit humain autre chose qu'une confusion temporaire du sujet et de l'objet.

De quelque manière qu'on se représente son commencement, on n'a donc pas expliqué son origine elle-même. Supposons qu'elle ait commencé par le naturisme, par le culte des forces et des phénomènes de la nature, ou par ce genre d'animisme qui consiste dans le culte d'esprits errants qui peuvent s'incorporer dans des objets de toute sorte, ou bien qu'elle soit née lorsque l'homme, parti de la vénération pour des hommes supérieurs, princes, prêtres, prophètes[2] et pour ses pères défunts, s'est élevé au culte d'êtres surhumains qui ont ensuite pour la plupart personnifié des phénomènes et des agents naturels. Admettons que tous ces être surhumains n'ont jamais été que les chimères forgées par son imagination jointe à son ignorance. Reste toujours la question de savoir ce qui le poussait à les forger. Lors même que l'imagination ne travaille que sous l'action d'un stimulant extérieur, ce stimulant ne peut pas créer des idées, il ne peut que les éveiller. Au stimulant extérieur il faut que quelque chose corresponde dans l'homme. Hé bien! la question est de savoir ce qui « dans l'homme » a fait que la religion est née.

Il serait extrêmement long de discuter toutes les réponses. Il sera plus simple et plus clair de les ramener à deux types principaux, auxquels se rattachent les plus spécieuses.

1) Le stade où la Divinité est conçue sous des formes en partie animales, en partie humaines.

2) Quel singulier paradoxe ! La vénération des prêtres et des prophètes est inimaginable s'il n'y a pas déjà une religion ayant fait le prêtre et inspiré le prophète. — A. R.

Autour du premier type se groupent toutes les théories qui font dépendre l'origine de la religion d'un raisonnement quelconque ; entre autres et particulièrement, celle qui y voit une application spontanée du principe de causalité. L'homme, dit-on, ne peut faire autrement que de chercher une cause à tout ce qu'il perçoit. Or il n'apprend qu'assez tard à connaître les causes naturelles des choses. Cela exige tout un travail dont les intelligences mineures sont incapables et dont en fait elles n'adoptent les résultats que par autorité. La reconnaissance des lois naturelles exige une recherche encore plus laborieuse et la grande majorité ne se doute même pas de leur existence. Ce qu'il ne peut expliquer naturellement — et au commencement c'est à peu près tout — l'homme inculte l'attribue à l'action de causes surhumaines qu'il se représente naturellement pensant, sentant, voulant comme lui et et dont il fait ses dieux. Plus il avance en connaissance de la nature, plus l'enchaînement des causes se déroule à ses yeux, plus le domaine surnaturel recule. Mais, bien qu'il soit en état d'expliquer désormais naturellement ce qu'il attribuait auparavant à l'action divine immédiate, il reste toujours un inconnu qui échappe à ses explications naturelles. Il reste toujours à se demander qui a constitué et coordonné ces lois et ces causes de manière que l'harmonie merveilleuse du monde en découle. Il reste toujours à chercher une cause suprême et finale. De là la foi en Dieu et, avec cette foi, la religion. La religion viendrait du raisonnement.

Que le principe de causalité inhérent à l'esprit humain ait sa part dans la genèse de la religion, cela n'est pas contestable. Mais que la religion elle-même en soit sortie, voilà ce que je ne puis accorder. Ce qui en peut sortir, c'est la philosophie et la science. Un système philosophique peut être remplacé par un autre, et pour ceux qui ne peuvent s'adonner à la science et à la philosophie, il en résulte une certaine manière de se représenter le monde, mais il n'en résulte pas la religion. Celle-ci est quelque chose de plus que la reconnaissance des causes surnaturelles ou d'une cause suprême. Il n'est pas exact que l'homme inculte fasse ses dieux de toutes les forces qu'il prend pour des êtres supérieurs et conscients. Il en est dont il admet l'existence, mais qu'il n'adore pas. Il en est même qu'il tâche de conjurer, d'écarter, de chasser. Reste donc toujours à expliquer comment il en vient à penser qu'il y a une affinité quelconque entre elles et lui et à leur attribuer des propriétés rationnelles et morales qui n'ont rien de commun avec leur action dans la nature.

L'insuffisance de cette explication a conduit d'autres penseurs à se représenter les choses autrement, en particulier M. Rauwenhoff. L'homme serait arrivé à la religion par la coïncidence de sa conscience morale avec la notion naturiste et animiste qu'il se fait du monde. Il aurait raisonné à peu près de la sorte. Je constate en moi-même une voix, une impulsion qui me commande de faire ce qui est très souvent en conflit avec mes inclinations et mes désirs. Qu'on nomme cette voix celle de la conscience, de l'obligation imprescriptible, de l'impératif catégorique, elle témoigne toujours d'une puissance supérieure à moi qui agit et commande en moi. Cette puissance est le Dieu auquel on obéit et qu'on adore. Même aux plus bas degrés de l'échelle humaine il y a une certaine idée de l'ordre moral si rudimentaire qu'elle soit, et cet ordre moral exige une puissance qui en est l'origine et qui le maintient. De là les dieux identifiés par l'homme avec les forces de la nature qui lui inspirent crainte et espoir, et c'est ainsi qu'il en vient à leur attribuer les propriétés de l'esprit. En fait, encore ici, c'est le principe de causalité qui gouverne, mais il ne s'applique plus seulement aux phénomènes de la nature. La religion naturiste n'apparaît même que comme conséquence des phénomènes moraux que l'homme constate en lui-même.

Nous verrons plus loin le germe de vérité contenu dans cette théorie. Le fait est que la disposition intérieure que l'on nomme ordinairement « conscience » est très souvent objectivée comme une voix exhortante ou menaçante, retentissant à l'intérieur de l'homme, et cela, non seulement chez les chrétiens. Dans toutes les vieilles religions se retrouve l'écho de l'angoisse causée par la peur de la colère des dieux qui châtient l'humanité coupable par la guerre, la famine et la peste. Il y a des Érynnies vengeresses et des anges exterminateurs. Encore aujourd'hui liberté de conscience est synonyme de liberté religieuse. Il est incontestable que la conscience morale a eu son action marquée sur l'évolution de la religion, sur la formation et la réformation des idées religieuses. Mais tout cela ne fait pas que la religion elle-même y ait pris sa source.

Une grande difficulté réside pour discuter fructueusement la question dans le manque de précision des termes dont on se sert. On n'est d'accord ni sur le sens de l'obligation imprescriptible ni sur ce que signifie au juste la conscience. Dans les langues latines le mot « conscience » lui-même a un double sens[1].

1) En effet, dans notre langage philosophique, la conscience, l'état de con-

Ailleurs les uns veulent en tirer non seulement la religion, mais toute une dogmatique. Les autres prétendent qu'en elle-même elle est une *tabula rasa*, une forme vide. A ce dernier point de vue le principe de l'obligation n'a plus de signification morale. Il peut en effet nous engager sur le mauvais chemin aussi bien que sur le bon, nous pousser à la pureté et à la vertu ou bien aux actes les plus répulsifs. Ils obéissaient à leur conscience, ces adorateurs de Moloch qui jetaient au feu leurs enfants dans la vallée de Hinnom, et les prophètes qui au nom de Jahvé tonnaient contre cette atrocité, les martyrs qu'aucun supplice ne parvenait à faire apostasier et leurs persécuteurs qui les jetaient aux lions ou sur les bûchers, Créon qui laissait sans sépulture le cadavre de Polynice et Antigone qui préférait obéir à l'ordre des dieux plutôt qu'à celui du roi. C'est comme si l'on était décidé d'avance à ne pas distinguer entre la fausse monnaie et la bonne; ou bien entre les grandes œuvres de l'art inspirées par la religion et les spectres hideux nés dans le cerveau du délirant ou du fou. On parle avec raison de consciences éclairées et de consciences obscurcies. N'est-il pas souvent fait aussi mention de la conscience artistique, d'une étude consciencieusement poursuivie? Il est donc absolument nécessaire de s'entendre sur la conscience et sur l'obligation morale avant d'en déduire la genèse de la religion, il faut savoir quelles sont les dispositions du cœur qu'on entend par là et en quoi elles consistent réellement.

science signifient la propriété de la personne qui se sent elle-même, permanente, identique, au milieu et au travers de tout ce qui n'est pas elle (*selbstbewusstsein*). Dans le langage usuel on s'en sert plutôt pour désigner l'être moral, le sens moral inhérent à la personne humaine. De là, quand on tient à éviter les confusions, la convenance de préciser ce que l'on veut dire en recourant à ces déterminations « conscience de soi », « conscience morale ». Comme, en religion, le fidèle se sentirait sévèrement repris par sa conscience morale, s'il reniait, ou opprimé cruellement s'il était forcé de renier ce que dans son for intérieur il croit vrai ou bien de professer extérieurement ce qu'il croit faux, de là cette fréquente assimilation dont il vient d'être fait mention de « la liberté de conscience » et de « la liberté religieuse ». Ce n'est pourtant pas tout à fait la même chose. Un pouvoir intolérant, par exemple, peut supprimer la liberté religieuse en interdisant les Églises dissidentes, leur propagande et leur culte, tout en déclarant que les consciences demeurent libres de ne pas adhérer à la religion officielle, qu'il n'a pas à s'occuper des persuasions intérieures, qu'il exige seulement qu'elles ne se produisent pas extérieurement. On conviendra pourtant que la distinction est *fluide*. Les langues germaniques avec leurs mots *Bewusstsein*, holl. *Bewustheid* (conscience), *Selbst-bewusstsein*, holl. *Selfbewustheid* (conscience de soi), *Gewissen*, holl. *Geweten* (conscience morale), échappent plus facilement à cet inconvénient. — A. R.

Quoi qu'il en soit, notre principal grief contre cette dernière théorie, c'est qu'elle aussi fait sortir la religion d'un raisonnement. On a cru dans la conscience morale entendre la voix d'un être supérieur, quelque chose d'analogue au démon de Socrate. On a conclu que c'était une voix de Dieu. Soit. Mais la question demeure entière : Comment en est-on venu là? L'homme religieux a raisonné de cette manière. Je le veux. Mais il n'a raisonné ainsi que parce qu'il était déjà religieux, et ce que nous désirons savoir, c'est ce qui l'a rendu religieux.

Viennent alors ceux qui ont cru trouver dans le sentiment l'origine de la religion. Ils s'y sont pris de plusieurs manières. Il en est même qui ont cru pouvoir s'arrêter à la supposition d'un sentiment religieux *sui generis* au-delà duquel il n'y a pas à remonter.

Assurément il y a un sentiment religieux, une volonté religieuse, un art religieux, un sentiment moral, un sentiment du vrai, et le sentiment religieux prouve que la religion existe, mais il ne nous mène pas plus loin. On n'en est pas plus avancé quand, avec Schleiermacher, on l'identifie avec le sentiment de dépendance. Cela se saurait expliquer que l'un des éléments de la religion. Aussi la théorie du célèbre théologien est-elle depuis longtemps abandonnée comme insuffisante.

Mais il est une autre théorie, plus ample, qui a conquis l'assentiment d'hommes de valeur et d'autorité, appartenant à des tendances religieuses très différentes, d'un hégélien d'extrême gauche tel que Feuerbach, d'un théologien de la droite tel que Lipsius, puis d'Édouard de Hartmann et momentanément de Pfleiderer (qui, depuis, y a renoncé). Moi-même je m'y étais rallié il y a une vingtaine d'années. Je suis encore d'opinion que si elle n'atteint pas le but, elle est sur le chemin qui y mène.

Elle consiste à déduire la religion du conflit entre le sentiment de soi et le sentiment du danger, entre la conscience de soi et la conscience qu'on a du monde. L'homme placé dans un monde où il se voit entouré de tant de forces qui menacent son bien-être et son existence, mais qui a conscience de son droit d'exister en regard du monde, cherche aide et secours dans une puissance à laquelle le monde lui-même soit soumis. Il la trouve tout d'abord dans les forces bienfaisantes auxquelles il est redevable de son entretien et de ses délivrances. Ce que Feuerbach exprime d'une façon un peu plus brutale. La supposition fondamentale de la foi en Dieu, dit-il, c'est le désir de l'homme d'être dieu lui-même, et comme il éprouve bientôt qu'il n'est pas Dieu, de là vient qu'il s'adresse à un être idéal qu'il se représente très mal. Limité en puissance,

mais illimité dans ses désirs, l'homme est un non-Dieu quant au pouvoir, et un non-homme quant à ses souhaits. Dieu est donc le complément de ce qui manque à l'homme, en réalité ce que l'homme voudrait être. Voilà le côté subjectif; le côté objectif est fourni par les phénomènes de la nature, l'expérience, la réalité, avec lesquelles il relie tant bien que mal son propre être idéal. Pour Feuerbach toute religion ne saurait donc être qu'une illusion subjective à laquelle ne correspond rien de réel, si ce n'est « le désir de l'homme qu'il en soit ainsi ».

On voit que le principe de causalité joue aussi son rôle dans cette théorie. La religion provient là aussi d'une forme de la pensée inséparable de l'esprit humain. C'est pourquoi je pense que le processus psychologique, tel qu'on le décrit ici, devrait l'être autrement. Car la personnification des forces que l'homme inculte voit agir dans la nature n'a rien à faire avec sa conscience religieuse. C'est uniquement une explication naïve du monde. Les dieux sont originairement et essentiellement des personnalités idéales que l'homme identifie avec des êtres dominateurs des phénomènes de la nature. Ainsi sont nés les dieux et les mythes naturistes. Pourtant il y a d'autres dieux et d'autres mythes qui ne sont pas naturistes. Je m'insurge contre le préjugé trop répandu qui veut que tous les dieux et tous les mythes l'ont été. Comment expliquerait-on le développement des religions éthiques si elles n'avaient d'autre origine que le naturisme? A côté de l'élément-nature, nous discernons dans les religions les plus rudimentaires un élément spiritualiste destiné à grandir et d'où sortiront des religions spiritualistes-éthiques. On le constate dans plus d'un esprit de la période animiste, plus tard dans les personnifications grecques, Moiré, Até, Diké, Niké, dans les abstractions des Romains, Salus, Honos, Virtus, Pax, Pudicitia, etc. Et ne voyons-nous pas que les grands dieux eux-mêmes, bien qu'originairement dieux-nature, se détachent toujours plus de la nature, au point que nous sommes souvent embarrassés pour dire le phénomène naturel auquel ils correspondent et que leurs adorateurs ne le savaient plus eux-mêmes? Je n'insiste pas sur cette observation qui ouvre tout un champ d'études à des recherches ultérieures. Je voulais seulement montrer qu'avec cette explication des mythes naturistes nous n'avons pas celle de l'origine de la religion.

Je crains de plus que la théorie précitée ne souffre de la juxtaposition et du mélange de vues philosophiques et de vues religieuses. Elle pourrait expliquer plutôt la formation des représentations religieuses que celle de la foi, de la piété, de l'adoration.

La religion, dit Feuerbach, est née des aspirations et des désirs de l'homme qu'il objective hors de lui-même et qu'il adore comme des êtres supérieurs, donc, du souhait d'être ce qu'il n'est pas et ne peut être; ou bien, comme le disent d'autres, notamment le professeur Siebeck, de ce qu'il n'est pas satisfait du monde phénoménal et que de ce mécontentement provient le désir d'une sphère de l'être supérieure à ce monde. Qu'un tel mécontentement, que de telles aspirations existent, qui le niera ? Mais d'où viennent cette dissatisfaction, ces aspirations? Pourquoi l'homme se laisse-t-il tourmenter par des désirs dont il ne voit nulle part autour de lui la réalisation? Pourquoi n'est-il pas aussi raisonnable que l'animal qui se contente si bien de la terre telle qu'elle est? C'est qu'il ne peut faire autrement. La jouissance animale ne peut pas lui suffire longtemps, parce qu'il y a quelque chose en lui qui le pousse à dépasser le fini, à tendre vers une perfection dont il sait que la possession lui est refusée sur la terre. L'infini, l'absolu, l'être plein, en opposition avec le devenir et le disparaître incessant, voilà ce qui ne lui laisse aucun repos, parce que le besoin en existe en lui-même.

Ici nous rencontrons sur notre route l'illustre professeur Max Müller. Pour lui, la source de toute religion dans l'homme, c'est le sentiment de l'infini, le soupir de l'âme vers Dieu. Tel est, selon lui, l'élément commun de toutes les religions. Il a maintenu avec insistance cette intuition, même la perception sensible de l'infini, montrant l'attrait que l'infini exerce sur nos sens. Il a distingué entre la présence divine que Kant contemplait dans le ciel étoilé et la présence divine manifestée dans la conscience à l'intérieur de l'individu. Et quant on lui objectait que c'était commettre un anachronisme que de reporter ce terme abstrait d'infini aux débuts de la vie spirituelle dans l'homme, il répondait que ce terme abstrait, comme les autres, a désigné d'abord quelque chose de très concret et que de là s'est lentement dégagée l'idée que nous nous en formons.

Je ne saurais pourtant voir l'origine de la religion dans une intuition ou perception de l'infini. L'homme ne perçoit pas l'infini à la limite du fini qui lui est accessible. Il peut le supposer, le postuler, il ne le voit pas. L'infini ne peut être pour lui qu'une représentation, une idée, qu'il se forme peut-être nécessairement. La *perception* de l'infini me paraît une contradiction dans les termes, à moins de la limiter à celle de l'infini en nous-mêmes.

Même avec cette restriction je n'oserais affirmer que c'est de cette observation intérieure que provient la religion. Une telle observation

suppose une mesure de réflexion et de connaissance de soi que l'homme n'a pu acquérir que lorsque la religion existait déjà. L'origine de la religion à mon sens doit être cherchée dans le fait que l'homme possède l'infini en lui-même bien avant qu'il en ait conscience et sans qu'il s'en doute encore. Nous constatons simplement le fait en ce moment, en nous rappelant les vers magnifiques de Musset :

> ... Malgré moi l'infini me tourmente,
> Je n'y saurais songer sans crainte et sans espoir,
> Et quoi qu'on en ait dit, ma raison s'épouvante
> De ne pas le comprendre, et pourtant de le voir,

ce dernier mot compris comme signifiant simplement la vision du poète, et non la perception de l'œil humain.

Qu'on emploie le terme qu'on voudra, instinct, forme innée de pensée d'abord inconsciente, cette intussusception de l'infini est l'essence propre de l'homme, l'idée qui le maîtrise. Elle précède même l'idée du fini, parce qu'il tire celle-ci de son expérience sensible et ne la formule que plus tard sous la forme d'une idée générale. L'idée de l'infini n'est acquise ni par l'observation ni par la réflexion, bien qu'elle s'appuie ensuite sur des observations psychologiques et devienne un objet de réflexion. Le fini surprend l'homme-enfant, lui paraît, quand il se révèle à lui, quelque chose de contre-nature. Nos enfants à nous n'ont aucune idée de la mort. Il en est de même des peuples-enfants. Comme l'auteur du récit édénesque de la *Genèse*, ils partent de l'idée que l'homme est immortel de nature, et que ce n'est pas l'immortalité qui doit être démontrée, c'est la mort qui doit être expliquée. Il faut que quelque chose soit arrivé pour que cette anomalie soit venue dans le monde, un méfait, l'action d'un esprit méchant et jaloux, une imprudence, un oubli, quelque chose enfin qui aurait pu et dû ne pas être. Voilà ce qu'on retrouve dans une multitude de traditions légendaires. Il y eut un temps où l'on ne connaissait ni maladie, ni mort. Dans la tradition perse l'humanité primitive n'est pas morte, elle vit sous son chef mythique loin de l'humanité souffrante et mortelle des siècles qui ont suivi. D'après la tradition babylonienne l'humanité première a péri en punition de ses méfaits, il n'en reste qu'un juste qui a été épargné, lui et sa tribu, et il leur a été réservé un séjour éternel où seul le vaillant héros solaire a pu pénétrer. L'homme de la nature ne croit pas à la mort quand il la voit. Ce n'est qu'un sommeil, dit-il, l'esprit s'est éloigné du corps, mais il peut revenir. Il veille donc plusieurs jours de suite près du cadavre pour s'assurer qu'il ne revient pas, coutume qui s'est perpé-

tuée chez plusieurs peuples civilisés, tels que les Chinois, et parmi les disciples de Zarathushtra. Si l'esprit du mort n'est pas revenu, il s'est rendu ailleurs pour habiter un autre corps ou se joindre aux esprits supraterrestres. Quand enfin l'homme est parvenu à comprendre que tous les autres et lui-même sont soumis à la loi de la mort, il s'abandonne alors aux plus douces espérances ou à des attentes fantastiques sur ce qui suit la mort.

Est-il admissible que ce soit de ce tas d'illusions et de chimères que la religion soit sortie, que telle soit la source de cette foi qui a déployé une si formidable puissance dans l'histoire, de cette espérance qui a fortifié tant d'êtres humains dans la souffrance et devant la mort? Non. Ce ne sont pas les imaginations puériles qui l'ont enfantée, c'est le sentiment de l'infini d'abord inconscient, dont les rêves concernant le passé et l'avenir ne sont que les premiers balbutiements. La religion ne se dissipe pas avec ces rêves, elle persiste après qu'ils se sont évanouis. Ce sentiment est inhérent à l'esprit humain. Il se révèle aussi bien dans les domaines de l'intelligence, de l'esthétique et de la morale. Quel est le savant, le philosophe, l'artiste digne de ce nom, l'homme de moralité sérieuse, qui, tout en sachant très bien que ses talents ont une limite, ne se livre pas à des efforts toujours renouvelés? Les heures de découragement elles-mêmes sont la preuve qu'il s'afflige de voir que ses efforts se heurtent contre son impuissance. Ceux, de même, qui sous l'empire du matérialisme ou du scepticisme, se croient condamnés à se dire que la foi en l'infini intérieur à notre être est une duperie, ne sont pas heureux du fait de cette découverte, lors même qu'ils se raidissent contre ce malaise et s'en vantent. Ils tombent dans un pessimisme sombre, tantôt latent, tantôt avoué et amer. Ils se demandent si la vie vaut la peine d'être vécue ou, comme le poète, ils s'écrient douloureusement : « Malgré moi l'infini me tourmente. »

Ce n'est pas notre tâche actuelle de plaider, avec le bon droit de cette foi à l'infini qui est en nous, celui de la religion elle-même. Nous devons nous borner ici à la recherche psychologique de l'origine de la religion dans l'âme humaine. L'autre question est du ressort de la dogmatique et de la métaphysique. Mais nous ne sommes pas plus autorisés à reléguer la religion dans le domaine de l'illusion que chargés d'en démontrer la légitimité. Je me permets seulement d'appeler l'attention de l'insoluble énigme qui résulterait d'un état de choses où nous serions forcés de considérer l'humanité comme un ramassis d'êtres vivant d'un rêve insensé et tout ce qu'elle a produit de grandiose comme une œuvre de fous.

Une science impartiale ne peut rester aveugle devant cette vérité que l'homme n'est pas seulement intelligence, qu'à côté de la raison le sentiment a aussi des droits inaliénables, et la religion puise son droit dans celui du sentiment.

Il nous reste à exposer *comment* elle est sortie de la source que nous avons tâché d'indiquer et quelle est la place qui lui revient dans la vie de l'esprit[1].

DIXIÈME CONFÉRENCE

De la Religion dans la vie de l'esprit.

De quelle manière, comment la religion est-elle sortie du sentiment encore inconscient de l'infini en nous ou, si l'on veut, de notre participation intérieure à l'infini? La réponse à cette question serait logiquement plus à sa place dans la partie morphologique, mais elle était trop dominée par le résultat de notre recherche ontologique pour que nous pussions en parler plus tôt.

Ici nous retrouvons tous les éléments où, à tort selon nous, on a successivement vu l'origine de la religion, mais qui ont contribué pour leur part à la faire naître, le principe de causalité, le mécontentement du monde, la conscience morale, tous en action réciproque. De bonne heure l'homme arrive à reconnaître qu'il ne lui est pas possible de réaliser ses aspirations, que son savoir est borné (plus il sait, plus il s'en rend compte), que son bien-être de corps et d'esprit dépend de mille circonstances dont il n'est pas maître. Son commerce avec ses semblables et ses proches, la vie sociale à laquelle il ne peut se soustraire lui imposent des limitations qu'il doit subir et des déceptions qui l'affligent. Il est impuissant devant elles, il l'est vis-à-vis de lui-même. Il a le sentiment du devoir, il s'est peut-être fait un idéal généreux et désintéressé, il s'est senti des talents, une énergie qui lui indiquaient sa vocation : que de défaillances! Comme il doit en rabattre! A qui se confiera-t-il, s'il a perdu la confiance en lui-même? A des amis, à de puissants protecteurs? Là encore que de désillusions!

L'expérience peut être si accablante que dans son amertume il en vient à regarder ses désirs infinis comme autant de vanités et de dupe-

1) Voir la note, p. 306. — A. R.

ries. Il y a toujours eu des docteurs de ce genre. Un pieux chantre du Rigvéda se plaint de ce qu'on lui dit en le raillant : Où est Indra, à présent ? Où est son aide ? Et l'on disait aussi au psalmiste hébreu : Où est ton Dieu[1]. Les missionnaires ont signalé des dispositions du même genre jusque chez des non-civilisés. Il y a surtout des temps où il semble que l'intellect seul et les intérêts matériels presque seuls aient voix au chapitre et où l'on n'écoute plus le langage du sentiment. Mais la foi dans l'infini est trop enracinée dans la nature intime de l'homme pour qu'il la sacrifie toujours au fini. Cette foi lui permet de se sentir protégé par ces forces bienfaisantes que dans sa philosophie enfantine il a personnifiées à son image, plus tard par le Tout-Puissant maître de toutes choses. C'est là qu'il cherche le contrepoids de ses déceptions, qu'il invoque le ou les protecteurs de la vérité et du droit, et à un point de vue plus élevé encore le ou les législateurs d'où émane la loi morale. C'est ainsi qu'il ranime sa confiance dans l'existence d'un monde supérieur où l'on ne connaît plus ces vices, ces limitations, ces misères, d'un règne de Dieu qui triomphera un jour sur la terre comme il triomphe au ciel. Ainsi se forme la religion. C'est par la coopération de différentes causes, mais la source vive et intarissable en est toujours au plus profond du cœur humain[2].

1) Ps. XLII, 4, 11, comp. XIV, 1 ; LIII, 2 ; LXXIV, 10 ; CXV, 2.

2) Je me reprocherais d'ouvrir une polémique sur la thèse développée dans la précédente conférence et reprise encore dans celle-ci, d'autant plus qu'à chaque instant je dois reconnaître la justesse de la plupart des observations de détail présentées par l'auteur à l'appui de son opinion. Il y aurait même, si je ne me trompe, des éléments de conciliation entre sa théorie et la mienne. Je crois comme lui que, parmi les « suppositions » de la religion sous toutes ses formes, il faut mettre au premier rang l'expérience à tous ses degrés de la contradiction qui existe entre le monde tel qu'il est et nos désirs de tout genre, entre la réalité et nos aspirations. Que la notion de l'infini, une fois acquise, contribue fortement à élever, à vivifier, à sublimer, si je puis ainsi dire, la synthèse qu'à ses divers degrés la religion présente à cette antinomie, cela ne me paraît pas non plus douteux. Ce dont je doute, c'est que le sentiment *inconscient* de l'infini ait poussé l'homme à quelque chose d'aussi concret, d'aussi naïf, d'aussi peu infini, que les religions primitives telles que nous les connaissons. Elles me paraissent renfermées dans un cercle bien étroit, bien fini, que l'homme alors n'éprouvait encore aucun besoin de dépasser. D'autre part, le sentiment de l'infini, s'il est l'origine proprement dite de la religion, devrait être spécifiquement et par lui-même religieux. L'est-il ? Il me semble que non. J'entends par là qu'il peut s'associer, qu'il s'associe en fait à bien d'autres activités de l'esprit qu'à la religion. Il rentre dans les calculs mathématiques. M. Tiele reconnaît avec raison qu'il remplit aussi son rôle dans le domaine intellectuel en méta-

Reste une grave question à résoudre.

On a plus d'une fois présenté la religion comme une sorte de science ou de philosophie, ou comme une poésie, ou comme une morale spéciale et dépendante. Les positivistes prétendant qu'après l'ère de la théologie

physique, puis en esthétique et en morale, toutes choses qui touchent de près à la religion, mais qui ne sont pas la religion. La notion de l'espace infini et du temps infini est-elle religieuse en soi? Nullement. Par elle-même elle n'éveille dans la pensée que celle du vide immense. On en peut dire autant de l'impression que produit sur l'homme dépourvu de sentiment religieux la vue d'un objet sensible qui éveille ce sentiment dans notre esprit à nous, tel que la vue de l'océan ou du ciel étoilé. C'est chez l'homme déjà religieux que cette contemplation provoque l'émotion religieuse, parce qu'elle objective au-dessus de l'immensité des choses visibles celle de la puissance et de l'immensité plus imposantes encore de l'Être invisible qu'un tel homme vénère, comme le principe et la cause toujours agissante de l'univers. Est-ce le sentiment inconscient de l'infini qui a engendré les toutes premières observations de la nature, les tout premiers rudiments de l'art, les débuts de la vie morale? Et si ce sentiment de l'infini, parce qu'il s'unit si facilement au sentiment religieux pour l'élargir en l'intensifiant, doit en être considéré comme la source, ne devra-t-il pas être celle aussi de l'art, de la science et de la vie morale? Mais alors il n'a pas avec le sentiment religieux de rapport étroit, plus générateur, qu'avec les autres activités supérieures de l'esprit.

Ce qui me paraît plus exact et plus applicable, c'est la tendance innée de l'esprit humain vers le *mieux* dans tous les états où il se trouve, physiques et moraux, la foi en ce mieux comme possible, par conséquent cherchable, mainte fois atteint. Voilà ce qui, selon le degré de ses lumières acquises, le pousse à demander à une puissance supérieure à lui-même et au monde qu'il connaît le rétablissement de l'harmonie entre ses besoins et sa destinée. Cela implique de soi-même qu'il se croit en relation avec cette puissance. C'est ce qui constitue le grand ressort de l'évolution religieuse comme du progrès humain dans toutes ses réalisations successives. A un moment de son développement intellectuel la notion de l'infini, fruit de sa réflexion et d'innombrables expériences, s'ajoute à cette impulsion vers le mieux, vers ce qui dépasse l'état présent, s'y ajoute non comme une étrangère à l'esprit, mais comme l'expression finale, absolue et définitivement éclose, auparavant muette et sans action, de ses notions antérieures de grandeur et de puissance. Le sentiment religieux est des premiers à en profiter, mais il n'est pas le seul. Reste donc, de quelque manière qu'on s'y prenne, le contenu particulier de ce sentiment religieux qui s'analyse plus qu'il ne se définit et qu'il faut se résigner à considérer comme un des faits premiers de l'esprit humain normalement constitué, au même titre que le sentiment du vrai ou celui du beau.

Je voudrais être plus clair. Je n'en ai ni le temps ni la place. D'ailleurs je me réserve encore sur ce point si discuté et j'espère que les connaisseurs comprendront au moins l'orientation qui me paraît préférable en vue d'une solution définitive. — A. R.

s'est déroulée celle de la métaphysique et qu'avec cette dernière la religion prend fin. D'autres la réduisent à une esthétique. « Si vous étiez chrétien », écrivait un jour E. Renan à son ami Berthelot, l'illustre chimiste, « la partie esthétique du christianisme, vraiment saisie, suffirait complètement pour satisfaire ce besoin. Car, au fait, la religion n'est que cela, la part de l'idéal dans la vie humaine, une façon moins épurée, mais plus originale et plus populaire d'adorer ». Il y a quarante ans le professeur Apelt, d'Iéna, disciple de Fries, construisait tout un système de philosophie religieuse sur des idées esthétiques [1]. Enfin, plus nombreux encore sont ceux qui sans identifier complètement la religion et la morale, tiennent la première pour une production de la conscience morale déterminée en chaque temps par le développement acquis. La religion n'est alors autre chose qu'une manière de concevoir la loi morale comme l'ensemble des commandements édictés par un législateur suprême. La vie religieuse n'est plus qu'une forme imparfaite de la vie morale, laquelle en se développant finira par se soustraire à toute dépendance et arrivera à sa complète autonomie. Matthieu Arnold définissait la religion en ces termes : « La moralité touchée par l'émotion. »

On comprendra qu'après tout ce qui vient d'être dit je ne puisse adopter aucun de ces points de vue. Qu'il y ait des points de contact entre la religion et les autres activités de l'esprit humain, cela n'est pas douteux. L'esprit humain est un. Il y a même plus que le contact, il y a parenté. La soif de connaître et de pénétrer le fond des choses, le bonheur de s'élever sur les ailes de l'imagination vers le monde idéal, tout cela est commun au philosophe, au poète et à l'homme vraiment religieux. La religion a aussi sa morale et la véritable piété ne se borne pas à observer des rites, elle se révèle dans la vie entière. La religion s'est alimentée de science, d'esthétique, de morale ; la science, l'art, la moralité ont profité de la religion. L'affinité est donc étroite, mais il faut se garder de les confondre.

Ce n'est pas tant qu'il y ait différence dans le but à atteindre. On pourrait dire sans doute que le but de l'homme religieux, c'est la paix du cœur, la vraie vie, l'union avec Dieu. Le philosophe, l'homme de science ne songe qu'à savoir. Le poète et l'artiste sont heureux d'avoir réussi à fixer la beauté dans leurs œuvres. La morale est satisfaite lorsque, dans le cercle resserré de la vie terrestre, l'homme a été fidèle à son devoir vis-à-vis des siens, de sa patrie et de l'humanité. Mais dans

1) *Religionsphilosophie*, Leipzig, 1860.

la vie morale on cherche aussi la paix du cœur. L'homme de science ne se contente pas de savoir, il veut comprendre, coordonner ses connaissances, pénétrer, s'il est philosophe, au fond des choses, et de la philosophie proprement dite on attend aussi la mise en harmonie avec soi-même et avec le monde.

La différence consiste donc en autre chose.

D'abord en ceci que la science, l'art, la moralité procurent bien une grande somme de satisfaction, et nous sommes loin de prétendre la rabaisser, mais ne peuvent jamais amener cette entière réconciliation avec soi-même et le monde que les hommes réellement pieux en tous les temps ont due à la religion. Le savant le plus encyclopédique, le penseur le plus profond sont les premiers convaincus des limitations de nos connaissances, du caractère insoluble d'une quantité de problèmes. La poésie et l'art peuvent embellir l'existence de leurs splendides rayons, adoucir nos douleurs, mais c'est surtout quand ils prêtent leurs belles formes à une conviction religieuse. L'homme lui-même de forte moralité qui peut affirmer sincèrement qu'il a gardé tous les commandements dès sa jeunesse — s'il ne se fait pas illusion à lui-même — a pourtant le sentiment qu'il lui manque encore quelque chose. De plus, la science, l'art, la moralité, sans exclure entièrement les autres activités de l'esprit, mettent en jeu une ou deux d'entre elles d'une manière prépondérante, soit l'intelligence (la science), soit le sentiment (l'art), soit la force de la volonté (la moralité). En religion aucune de ces activités n'a droit à la prépondérance, si l'on ne veut pas qu'elle dégénère en intellectualisme, en sentimentalité mièvre, ou en moralisme sec. Toutes les facultés doivent coopérer harmoniquement dans la religion normale, aucune n'a droit à la prééminence.

Ces activités de l'esprit sont donc en affinité avec la religion, mais en restent distinctes. Dans quelle mesure? On a soutenu, récemment encore avec éclat[1], que la science, l'art, la morale sont nés de la religion, qu'elle est la mère de toute civilisation, qu'elle a éveillé dans l'homme le sens moral, qu'elle lui a prescrit un but idéal. Les partisans de ce point de vue veulent même qu'elle ait donné naissance aux arts et aux lettres. Les plus vieilles œuvres d'art, disent-ils, viennent du désir de procurer une demeure stable et digne d'elles aux divinités forgées par de pauvres hères qui n'habitaient eux-mêmes que de misérables huttes et qui ornaient leurs temples de ce que leur goût barbare estimait le plus pré-

1) Morris Jastrow, *The modern attitude towards Religion*. Philadelphie, 1897

cieux. La plus vieille littérature est purement religieuse, preuves en soient l'Égypte, la Babylonie, l'Inde, la Perse, jusqu'à la Grèce et en majeure partie jusqu'à Rome. C'est plus tard qu'apparaissent la poésie et l'histoire dites profanes, et même alors elles sont imbibées de religion. La science elle-même dans toutes ses branches est fille aussi de la religion. Les prêtres ont été les premiers instituteurs, les premiers juges, les premiers princes (car le prince ou le roi ont primitivement un caractère sacerdotal). L'antiquité regardait les premières lois comme données par des dieux. C'est de l'astrologie qu'est sortie l'astronomie, comme la médecine et les sciences naturelles des opérations magiques et la philosophie de la contemplation religieuse. Dans l'Inde les Upanishads plongent par leurs racines dans le Véda. La philosophie grecque à ses débuts (école ionienne) n'est qu'une mythologie traduite en idées abstraites. En un mot tout ce qui a fait la haute civilisation est sorti primitivement de la religion, quitte à s'en émanciper plus tard.

Je ne saurais souscrire entièrement à cette thèse présentée sous cette forme. La mythologie originairement n'est pas une doctrine, pas plus que l'animisme. C'est une sorte de philosophie rudimentaire, une manière de s'expliquer les phénomènes qui s'offrit comme d'elle-même à l'homme au début de sa vie réfléchie. La religion s'en empara, elle n'en fut pas la source. Le sacerdoce monopolisa longtemps toute connaissance, tout art, même toute législation, mais ce ne fut pas sans luttes et les castes sacerdotales ne remontent pas au commencement de l'histoire. Nous les voyons grandir.

Je n'oserais prétendre que, non pas les temples, mais les châteaux forts, où, il est vrai, un réduit était consacré à la divinité, sont les plus anciens monuments de l'art, bien que les recherches semblent faire prévoir qu'on pourra bientôt l'affirmer. On peut déjà maintenir que ce fut le cas dans l'Inde, en Grèce et en Italie où les temples proprement dits sont relativement récents et ont été élevés bien après que l'on avait construit des bâtiments imposants d'un autre genre. David avait son château-fort et son palais de cèdres, lorsque Jahvé habitait encore sous la tente. Les tombeaux des rois et des grands en Égypte sont plus vieux que les temples que nous connaissons. Il est surtout remarquable que les plus anciennes sculptures en Égypte et peut-être aussi en Babylonie, tant par l'art qu'elles révèlent et leur liberté de mouvement dépassent de haut celles qui se rapportent aux époques où la tradition sacerdotale assujettissait les artistes à des formes hiératiques. Je ne veux pas insister sur ce fait que le livre qui passe pour le plus ancien, comme les

Maximes de Ptahhotep (Papyrus Prisse), est un recueil de maximes morales à la façon de l'*Ecclésiaste* dans l'Ancien Testament. Car antérieurement à ce livre il y a sur les Pyramides des textes inscrits d'un caractère magique et mythique. Mais à côté on en trouve d'autres d'un caractère qui n'est pas spécifiquement religieux. Je ne voudrais rien affirmer non plus des conséquences à tirer des écrits assyriens les plus anciens, parce que la civilisation assyrienne est entée sur celle de Babylone et que les origines de celle-ci nous échappent. Du reste, quand nous voulons rechercher les indices des tout premiers développements, ce n'est pas aux plus vieux États civilisés, Babylone, l'Égypte, la Chine, que nous devons nous adresser, puisqu'ils entrent dans l'histoire déjà parvenus à une hauteur supposant un développement prolongé. Mais quand nous interrogeons des nations dont nous pouvons suivre le développement, la Grèce par exemple, où la plus ancienne œuvre poétique est du genre épique, et a été suivie par les Chants homériques et la *Théogonie* d'Hésiode, ou bien au peuple d'Israël où le chant de Deborah et la complainte de David appartiennent aux plus anciennes productions de la poésie hébraïque, nous arrivons à la conclusion que dans l'antiquité une certaine littérature profane marchait de pair avec des écrits purement religieux et que l'antériorité de ceux-ci n'est pas démontrée.

Il n'est pas démontré davantage que la religion soit la mère de toute civilisation. La science et la philosophie, la poésie et l'art, la morale et le droit, ont chacun leur origine dans l'esprit humain. Il y a toutefois une grande vérité dans la thèse que nous rejetons en bloc. La religion répond au besoin le plus général et le plus prédominant du cœur humain, et si elle n'est pas la mère de la civilisation, elle n'en exerce pas moins sur elle une énorme influence, tout en lui empruntant beaucoup de ce qui sert à son propre développement. Elle est intimement entrelacée avec la personnalité de chacun, ce qui lui vaut une sorte d'autorité centrale sur les autres actes de la vie de l'esprit. Vient-elle à s'alanguir, à disparaître, l'homme flotte incertain sur les houles de la vie. C'est elle qui stimule l'homme ayant soif de connaissance et de vérité, désireux de creuser toujours plus avant, de s'élever toujours plus haut, qui encourage l'artiste et le poète à déployer leurs meilleures forces; qui interdit à l'homme de se complaire dans la satisfaction de soi-même et le dédain des lois sociales. C'est elle qui met le fini à la lumière de l'infini. Toutes les grandes périodes de l'histoire sont sorties d'un renouvellement religieux. Rien de plus ridicule et de plus vain que de vouloir écrire l'histoire tout en ignorant la religion. Vous pouvez l'aimer et la haïr, l'appré-

cier ou la mépriser, vous êtes obligé de compter avec elle. Que de vérité dans cette boutade de Morris Jastrow : « Tournez-lui le dos, vous la revoyez devant vous ! »

Mais on me dira en hochant la tête : Idéal ou réalité ? Histoire ou fantaisie ? L'histoire réelle nous apporte une tout autre leçon. Nous voyons à chaque instant la religion en inimitié rageuse avec la science et la philosophie, leur prescrire des conclusions *a priori*, contraindre à la soumission ou persécuter ceux qui s'insurgent contre la tyrannie du dogme. N'a-t-elle pas constamment tâché de couper les ailes à la recherche libre ? Et cela, pas seulement au cours des quatre derniers siècles chrétiens, mais de tout temps, partout, dans l'antiquité, dans l'Extrême-Orient. Nous la voyons brider la poésie et l'art, leur imposer des lois coercitives. C'est surtout sur la vie morale qu'elle étend sa funeste influence. Tandis que le vrai sens moral cherche le bien pour lui-même, s'abstient du mal parce qu'il en a horreur, la religion arrive avec ses promesses de récompense et ses menaces de punition, mêlant ainsi l'égoïsme à la pure moralité. N'a-t-on pas vu des statisticiens se prenant au sérieux dresser des statistiques religieuses et morales pour démontrer que la moralité baisse dans la mesure où la religion croît? Paris, disent-ils, la moderne Babylone, s'enfonce toujours plus dans un marécage d'immoralité et pourtant devient toujours plus dévot. Permettez-moi de dire en passant que je ne sais pas si Paris et Babylone craignent à cet égard la comparaison avec d'autres capitales plus petites ou plus grandes. En tous cas il est bien certain que la religion sert souvent de manteau pour couvrir des immoralités de tout nom.

Je ne nie pas la plupart des faits allégués. Je m'élève seulement contre leur groupement et les conséquences qu'on en tire. Admettons qu'il soit juste de dire que la moralité décroît à mesure que la religion grandit ou qu'elle augmente à mesure que la religion s'en va. Cela ne prouverait quelque chose que si l'on pouvait montrer que les mêmes individus cessent d'être immoraux quand ils rompent avec la religion, ou le deviennent quand ils s'y rallient. Il ne peut d'ailleurs être question en tout cela que de pratiques ecclésiastiques et d'immoralités visibles. Car la piété sincère et la conscience morale ne sont pas matières à statistique.

Les deux termes paraissent donc inconciliables : d'une part, on dit que la religion favorise et consacre toute civilisation ; d'autre part, on prétend qu'elle est l'ennemie de tout développement libre. Il y a là confusion de mots. Les partisans des deux opinions ne visent pas la même

chose quand ils parlent en même temps de civilisation et de religion. Les uns parlent de la religion inspiratrice d'un état d'esprit et d'un souffle qui pousse l'homme à un niveau supérieur, les autres de telle ou telle de ces religions, emprisonnée dans des formes religieuses ayant fait leur temps, épuisées, décadentes, et ne pouvant supporter le progrès de l'esprit ni les symptômes annonçant l'éclosion d'une vie nouvelle. Les uns parlent de la véritable science qui sait rester dans son domaine, les autres d'une science vantarde et superficielle qui s'autorise de quelques faits de détail pour annuler tout un côté et le côté le plus important de la vie humaine. Les uns parlent de l'art qui ne veut servir que le beau; les autres, d'un art qui se met au service de ce qui est bas, vulgaire et bestial. Gardons-nous de généralisations prématurées. Si les hommes religieux, si ceux qui sont spécialement appelés à représenter la vie religieuse combattent une science et une philosophie qui dénient à la religion même un titre quelconque à l'existence, ils sont entièrement dans l ur droit; car cette philosophie et cette science outrepassent leur compétence et s'arrogent le pouvoir de juger ce qui n'est pas de leur ressort. S'ils blâment un art ou une poésie qui n'élèvent pas, mais qui abaissent l'homme, ce n'est pas chez eux de l'étroitesse, c'est l'accomplissement d'un devoir. Mais ils ne devront ni combattre, ni persécuter les nobles penseurs, les poètes et les artistes de talent ou de génie qui ouvrent des voies nouvelles, ni empêcher au nom d'une manière étroite de comprendre la vie la science morale de se développer librement, conformément à ses principes. Seule, une religion qui s'est survécu, dont l'enseignement qui représentait la notion du monde ou de la vie au temps où elle s'est fondée et n'est plus en accord avec celle qui l'a remplacée, peut se condamner à une œuvre de compression et d'étouffement. Dans l'idée que si le dogme périt, la religion tombe avec lui, on se hérisse contre les nouveautés. On se trompe. La religion n'a rien à craindre. Il n'est pas de résultat scientifique légitime, pas d'œuvre d'art vrai, pas de philosophie partant de principes vraiment rationnels qui puissent blesser sérieusement la religion, dussent quelques opinions religieuses en souffrir. Au contraire, la religion est appelée à en profiter.

C'est pourquoi je suis persuadé que le conflit entre les différentes activités de l'esprit, et notamment celui dont nous parlons, ne mènera ni à l'écrasement des intelligences et des talents sous la pression d'un sacerdoce ou d'une théologie, ni à l'abandon de toute religion. Il conduira bien plutôt à un déploiement supérieur de vie religieuse. Depuis

cinquante ou soixante ans il y a eu des voix pour dire tout haut que l'humanité dépouillée de religion n'en serait que plus heureuse. L'art, dans l'idée de quelques-uns de ces prophètes, la suppléerait. Ce qui en tous cas ne serait possible que pour quelques privilégiés et ne promettrait rien aux millions qui travaillent, qui peinent, qui souffrent. D'autres, plus nombreux, réservent cet honneur à la science, libératrice de l'esprit. Propagez-la du haut en bas de la société, disaient-ils, vous émanciperez les petits et les faibles, vous résoudrez les questions sociales et guérirez ainsi les maux dont la société pâtit. Est-ce trop dire que l'on s'abandonnait ainsi à un fallacieux mirage, et que l'issue n'a pas répondu à l'attente? La science au cours de ce siècle a accompli des merveilles, nous lui devons tous admiration et reconnaissance. Nous qui l'aimons et qui lui avons consacré notre vie, nous ne pouvons que nous réjouir des lumières plus vives qu'elle projette. Cette lumière est un besoin de notre vie. Mais nous avons aussi besoin de chaleur pour notre cœur, et elle ne peut nous la donner. On peut en dire autant de la morale pure. Je crois que nous avons avancé en moralité générale. Je n'appartiens pas à ces *laudatores temporis acti* qui parlent toujours si haut des vertus de nos pères. L'histoire nous enseigne autre chose. Nos mœurs se sont adoucies et notre jugement moral s'est éclairé. Il n'est plus de religion possible que celle qui s'associe à une éthique pure. En revanche, l'éthique, la morale s'anémie loin du souffle vivifiant de la religion, elle s'abaisse au niveau d'une moralité sociale de la dernière vulgarité. Un des résultats de notre jeune science est de nous avoir fait connaître, et par l'histoire, et par la psychologie, la généralité humaine du besoin religieux. Et plus nous approfondissons l'histoire religieuse, plus il devient évident pour nous que c'est la religion qui prévaut dans la vie de l'esprit, parce que le besoin religieux est de tous le plus profond et le plus puissant. La peur d'une tyrannie ecclésiastique ne saurait nous empêcher de le reconnaître. Ce danger n'est à craindre que là où la vraie vie religieuse est faible ou sommeille. Quand elle se réveille, pleine de vie, on ne peut rien contre elle. Maintenant, se réveillera-t-elle?

Notre XIXe siècle a fait de grandes œuvres, mais il a eu aussi ses déceptions. On dirait qu'à cette heure il est fatigué, hésitant. Il en est qui parlent d'une banqueroute de la science et des illusions de la philosophie. Il en est même qui dans leur désespérance regrettent les fers dont on s'était délivré au prix de tant d'efforts et de combats. Mais il en est aussi qui ne sont disposés à lâcher aucune des précieuses conquêtes accomplies par ce siècle, pas plus qu'à renoncer à la moindre parcelle

d'une liberté si chèrement acquise et qui par conséquent n'ont pas la moindre envie de se les laisser arracher. Il en est que l'étude de la vie religieuse et des lois qui la régissent a convaincus que la conservation de ces conquêtes et le maintien de cette liberté ne seront garantis que s'ils mènent à une ère nouvelle de vie religieuse. Notre science ne peut la faire naître, mais elle peut la préparer en faisant voir comment la religion se développe, quelle en est l'essence, d'où elle tire son origine. C'est ainsi que, sans prêches ennuyeux et sans plaidoyers de parti-pris, elle répand la lumière sur ce que la religion a été dans l'histoire et qu'elle dégage la réalité savoureuse qu'elle contient. C'est ainsi qu'elle peut contribuer à calmer les cœurs troublés des enfants du siècle et à faire de nouveau sortir des nuages qui la leur voilent la face du Père infini.

C. P. Tiele. — *Résumé par* A. Réville.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Carlo Pascal. — **Studii di Antichità e Mitologia**. — In-8°, Milan, Hoepli, 1896, 6,50 lire.

M. Pascal, qui s'est fait une spécialité des études relatives aux religions antiques, a réuni sous ce titre douze travaux déjà publiés dans diverses revues. Je ne saurais mieux montrer l'intérêt du volume qu'en donnant une analyse sommaire des mémoires qui le composent.

I. Le plus ancien temple d'Apollon à Rome (*Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 1893). — Il remonte à l'année 325/429 et s'élevait entre le *forum holitorium* et le *circus Flaminius* ; des vestiges en subsistent à côté de la moderne piazza Campitelli. Une restauration en fut effectuée par C. Sosius, consul en 722/32; de là le nom d'*Apollo Sosianus*. De nombreux documents parlent de l'architecture du sanctuaire; il possédait quatre statues du dieu, d'autres encore représentant la mort des Niobides, puis un tableau d'Aristide de Thèbes. Des fêtes imposantes y eurent souvent lieu, le sénat y tint plus d'une fois séance.

II. Des lectisternes chez les Romains (*Rivista di Filologia e d'Istruzione classica*, 1893). — Brèves indications sur le sens du mot, cérémonies en usage dans les lectisternes, circonstances qui en provoquaient la célébration.

III. Observations sur le commentaire des jeux séculaires d'Auguste (*Bullettino comunale*, 1893). — Pour quelles raisons le *saeculum* fut fixé à 737/17 ; de la condition des enfants qui chantaient le *carmen saeculare* ; les invocations aux Parques dans les prières des jeux séculaires, allusions qu'y fait Virgile dans la IVe églogue.

IV. Le culte d'Apollon à Rome au siècle d'Auguste (*Bullettino comu-

nale, 1893). — La prépondérance accordée à cette divinité hellénique au commencement de l'empire est surprenante. Pour l'expliquer, M. Pascal examine quelle est la signification de son culte à Rome, les raisons du développement qu'il y prit, comment Auguste et les Romains d'alors concevaient Apollon. Ce dieu, dit-il, était honoré spécialement dans la gens Julia; en même temps les anciens oracles l'attribuaient comme protecteur au siècle qui s'achevait; concordance toute fortuite sans doute, mais qui permit à l'empereur de donner comme voulu par les destins l'établissement de son pouvoir dû à sa seule habileté.

V. Le culte des « dei ignoti » à Rome (*Bullettino comunale*, 1894). — L'autel du Palatin que l'on croit d'ordinaire consacré à Aius Locutius, serait au contraire dédié à un Génie topique ou même au Génie de Rome, véritable dieu indéterminé, suivant la formule « sive mas sive femina ».

VI. Les jeux funèbres chez les Romains (*Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, mai 1894). — Il ne faut pas confondre les *ludi funebres* avec les *munera gladiatoria* qui étaient aussi une forme des honneurs rendus aux morts. On connaît deux sortes de *ludi funebres*, les *circenses* et les *scenici*, les uns et les autres *ludi privati*. Indications sur les *largitiones* qui les accompagnaient la plupart du temps.

VII. Acca Larentia et le mythe de la Terre-mère (*Bullettino comunale*, 1894). — Les Fastes de Préneste relatent simultanément, au 23 décembre, les *feriae Jovis* et la *parentatio Larentiae*; quels sont les motifs de ce rapprochement? Dans la légende d'Acca Larentia, comme dans celle de Cacus, Hercule est d'introduction récente; il a usurpé le rôle que Jupiter jouait auparavant. Acca, mère des Arvales, par conséquent identique à leur Dea Dia, n'est autre que la Terre-mère; son union avec Jupiter est un reste des vieilles idées cosmogoniques indo-européennes. A eux deux, le Ciel et la Terre, ils forment un couple de *dii conjugales*; ils donnent naissance à tous les êtres. Les diverses particularités du récit tel que nous l'ont transmis les mythographes, le caractère de courtisane d'Acca, l'intervention de Tarutius qui l'épouse et lui laisse de grandes richesses s'expliquent toutes par le symbolisme naturel primitif.

VIII. Les divinités infernales et les Lupercales (*Rendiconti dei Lincei*, mars 1895). — D'une série de considérations sur les Luperques et les cérémonies expiatoires de leur culte, M. Pascal déduit que la fameuse *Lupa* de la légende « est la divinité étrusque du monde infernal, c'est-à-dire la Terre, pieuse nourrice de Romulus et de Rémus, ces héros éponymes du peuple romain ». Il en résulte qu'une colonie étrusque

était établie dès l'origine sur le Palatin ; et cette conclusion, entrevue déjà dans le mémoire précédent, serait, si elle était acceptée, d'une importance capitale pour l'histoire primitive de Rome, sa religion, son art, ses usages, en un mot, sa civilisation.

IX. Le mythe de Lycaon (*Rendiconti dei Lincei*, avril 1895). — Lycaon est le prêtre de Ζεὺς Λυκαῖος, il doit être mis en regard des Luperques romains, adorateurs du *Deus Lupercus*. Quand λύκος et *lupus* se cristallisèrent au sens de loup, le peuple eut bien vite fait d'établir un rapport entre le nom de l'animal et ces dénominations sacerdotales. « Comme il se produit d'ordinaire, le mythe se transforma sous l'influence d'un mot, et les Grecs imaginèrent Lycaon changé en loup en punition de l'horrible repas qu'il avait offert à Jupiter, tandis qu'à Rome on interpréta *Lupercus* dans le sens de « qui écarte les loups ».

X. La légende du déluge dans les traditions grecques (*Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, juin 1895). — Les Grecs, comme la plupart des anciens, ont dans leur mythologie des récits relatifs au déluge. En les dégageant des apports bibliques et orientaux, voici comment M. Pascal interprète les vieilles données helléniques. Elles se rapporteraient au culte de la divinité céleste qui, répandant la pluie dans le sein de la terre, la féconde et la rend productrice de toutes choses. Deucalion serait le fondateur du premier temple qui lui fut érigé et aussi l'architecte des premières cabanes où les hommes se réfugiaient pendant la pluie.

XI. De l'abstinence en l'honneur de Cérès et de Junon (*Hermes*, XXX). — Employé pour désigner un rite du culte de Cérès, le mot *castus* ne signifie pas « jeûne », comme on le croit d'ordinaire, mais privation de commerce charnel, chasteté temporaire. Junon recevait en certaines circonstances des hommages de même nature.

XII. Le mythe du serpent Python dans les antiques traditions grecques (*Rendiconti dei Lincei*, juillet-août 1895). — Dans la lutte d'Apollon contre le serpent Python se retrouve un souvenir des événements cosmiques. Les eaux débordées ne peuvent s'écouler aisément, peu à peu le sol se transforme en un marais fangeux d'où s'échappent des miasmes délétères ; voilà le monstre qui détruit tout ce qui l'entoure. Sous les rayons du soleil la terre se sèche, le dragon est vaincu, et cette bienfaisante chaleur fait désormais germer les produits les plus abondants et les plus sains.

Des douze mémoires que je viens de résumer, les six derniers procèdent les uns des autres, on en aperçoit sans peine les points de contact ;

chacun d'eux cependant forme un tout distinct et pour en apprécier les conclusions, plus d'une fois nouvelles, il serait nécessaire d'instituer douze petites dissertations successives. Je ne saurais me lancer dans un tel examen, ni recourir à mon tour, après M. Pascal, à toutes les ressources de la linguistique, de l'épigraphie et de l'archéologie figurée, n'ayant eu d'autre intention ici que de signaler ses *Studii* où chaque question est nettement posée, où l'on passe en revue les opinions les plus en vogue sur chaque sujet, où l'on arrive toujours à un résultat clair même lorsque la route qui y mène semble un peu détournée.

Un index alphabétique ajoute à l'utilité du recueil dont il rend le maniement aisé. Il me reste à souhaiter que beaucoup de lecteurs en fassent l'expérience.

Aug. Audollent.

W. St Chad Boscawen. — **La Bible et les monuments**, traduit par Clément de Faye. — Paris, Fischbacher, 1900, in-8°, XIV-184 p.

La découverte et le déchiffrement des vieilles traditions babyloniennes, dont on retrouve l'écho dans l'Ancien Testament, ont donné naissance à de nombreuses études comparatives, écrites à des points de vue très divers, sans en exclure les extrêmes, puisque les mêmes documents ont servi tantôt à prouver l'authenticité primordiale des récits bibliques, tantôt à leur ôter toute créance. M. Chad Boscawen, dans le volume que nous analysons, a fait mieux : il a posé le problème avec impartialité et selon les méthodes scientifiques, laissant au lecteur le soin de s'instruire, tout d'abord, puis de tirer ses conclusions en connaissance de cause. C'est donc un livre qui n'éveillera pas de susceptibilités et que chacun pourra lire, sans faire la grimace, ou sans branler la tête. L'exposition est claire, à la portée des personnes qui ne sont pas des spécialistes. En quelques pages d'une lecture facile, nous trouvons tout l'essentiel sur une question fort vaste. Bien des détails pratiques et d'intéressants rapprochements de versets bibliques, expliqués par l'archéologie babylonienne, se mêlent au récit principal et dénotent, chez l'auteur, une sérieuse connaissance de son sujet. Ajoutons encore que d'excellentes phototypies de monuments et d'inscriptions, judicieusement choisies, illustrent très agréablement l'ouvrage. Sans doute, on pourrait faire

aussi quelques critiques, surtout quant au plan général. Il nous semble que l'auteur s'est un peu trop laissé entraîner par les associations d'idées et intercale, dans ses chapitres, des digressions assurément utiles pour la compréhension du sujet, mais qui auraient pu être groupées à part : elles retardent la marche et gênent la vue d'ensemble.

L'ouvrage débute par une étude sur *les langues hébraïque et assyrienne.* Cette étude est parfaitement justifiée. L'auteur démontre « qu'au point de vue de la race et de la langue, les Hébreux et les anciens Sémites de la Mésopotamie étaient étroitement alliés. Leur langue révèle le fait qu'il fut un temps où ces deux peuples avaient une patrie commune et que cette patrie était le berceau de la race sémitique. Il n'est donc pas difficile de supposer que pendant cette période de rapports mutuels, des traditions ayant trait aux origines de toutes choses se soient formées, et qu'elles aient été la propriété commune des Hébreux et des Babyloniens ».

Suivent les cinq chapitres principaux sur : *Les légendes de la création, le serpent et la chute, le commencement de la civilisation, le déluge, le tombeau et la vie future.*

On le voit, ces chapitres touchent aux grands problèmes de nos origines et de notre fin. Impossible d'entrer dans les détails : il faudrait y consacrer trop de pages. Les lecteurs, que nous souhaitons nombreux, auront le plaisir de la surprise. Quoi de plus captivant que de retrouver sur des documents enfouis, pendant des siècles, sous le sol aride, les vieux récits dont notre enfance a été tour à tour charmée et impressionnée : le monde surgissant du néant, le péché croissant dans le cœur des hommes, le déluge couvrant la terre? Il est vrai, nous les croyions alors la propriété exclusive de la Bible et nous les écoutions comme la voix d'un oracle divin : les années et les progrès de l'épigraphie orientale nous obligent aujourd'hui à modifier notre point de vue. En sommes-nous attristés? Nullement. Nous constatons, au contraire, avec joie, que la conscience religieuse n'a pas seulement parlé par la bouche des prophètes d'Israël, mais s'est fait entendre plus ou moins forte, plus ou moins pure, chez des milliers d'autres hommes. Bien plus, en reconnaissant l'âge ancien des documents cunéiformes, nous constatons qu'Israël n'a fait qu'emprunter ses traditions religieuses à d'autres milieux, puis les a purifiées selon sa conception monothéiste plus simple, en se conformant aux sentiments spiritualistes des prophètes postérieurs, ennemis des images matérialistes, grossières, ou fleuries à l'excès. Les raditions primitives n'en appartiennent pas moins aux Babyloniens.

disons mieux, à la race sémitique tout entière. Rien d'étonnant à cela. Les Hébreux, et en général les Sémites, ne sont guère des créateurs : ils possèdent, par contre, une étonnante faculté d'adaptation et d'assimilation, et toute l'histoire d'Israël nous prouve combien cette thèse de l'auteur est juste.

Le livre se termine, comme nous l'avons déjà indiqué, par un chapitre sur *le tombeau et la vie future*, chapitre plein d'aperçus du plus haut intérêt. L'auteur aurait pu les compléter en insistant sur les théories anthropologiques, car l'idée qu'un peuple se fait du corps humain et de l'union de ses parties entre elles, influe considérablement sur ses conceptions d'outre-tombe. Quoi qu'il en soit de l'importance de cette remarque, l'auteur a développé ce qu'il y avait de plus important : l'évolution des croyances eschatologiques qui s'épurent à mesure que la civilisation progresse, le sentiment toujours plus clair du péché, et partant, du devoir moral, développement qui a son correspondant identique chez les Hébreux.

En somme, l'ouvrage de M. Chad Boscawen est une excellente étude au point de vue où s'est placé l'auteur. Il a voulu non seulement instruire ses lecteurs, mais les édifier. M. le pasteur Clément de Faye, qui l'a traduite de l'anglais avec succès, a droit à notre reconnaissance.

Tony André

J. Wellhausen. **Skizzen und Vorarbeiten**. Sechstes Heft : 1. *Prolegomena zur aeltesten Geschichte des Islams.* — 2. *Verschiedenes.* — Berlin, Georg Reimer, 1899. 1 vol. in-8 (VIII et 260 pages).

Dans ce sixième volume de ses *Skizzen und Vorarbeiten*, Wellhausen a réuni des travaux d'ordre fort différent. Le premier et le plus important est une introduction à l'histoire la plus ancienne de l'Islam.

Le mémoire fort long consacré à ce sujet traite d'un certain nombre de faits relatifs aux premiers temps de l'hégire, selon le célèbre historien arabe Tabari, et la principale autorité de cet écrivain pour l'époque des quatre premiers califes, à savoir Saif ben Oumar, qui mourut sous le règne de Haroun el-Rachid. Saif ben Oumar a laissé deux ouvrages sur cette période : l'un sur les défections des Arabes après la mort de Mahomet et les grandes conquêtes des débuts de l'Islam, l'autre

sur les troubles qui suivirent l'assassinat d'Othman. Saif n'est pas un historien dont on puisse accepter sans contrôle les affirmations; il représente, en effet, la tradition de l'Iraq en face de la tradition de Médine; il est bien évident que c'est cette dernière tradition qui, pour les temps reculés de l'Islam, paraît avoir le moins altéré la vérité historique.

Il nous est impossible dans cette brève notice de donner une analyse du riche et varié contenu de ce mémoire, où textes et traditions sont examinés avec cette critique pénétrante et sûre qui caractérise les œuvres de Wellhausen. Nous nous contenterons de résumer la suite des sujets traités : Asad et Ghatafân, Tamim, Hanifa, Bahraïn, Oumân et Mahra, Yemen, Khalid sur l'Euphrate, Khalid en Syrie, Conquête du Sawâd, 'Iâd ben Ghaum en Mésopotamie, 'Amr ben 'Ac en Égypte, Conquête de l'Iran, Révolte contre Othman et Bataille du Chameau.

Le second travail de ce volume des *Skizzen* consiste en remarques et annotations sur les Psaumes. Wellhausen nous apprend au début de ce mémoire que c'est bien malgré lui qu'il a composé l'édition critique du Psautier de la collection des *Sacred Books of the Old Testament* de Haupt; il avait offert pour cette publication, dont le caractère fut plus tard changé, une traduction et un bref commentaire des Psaumes conformément au plan primitif du recueil projeté par le professeur américain. Force lui fut donc d'établir un texte du Psautier conforme à sa traduction et de ne tirer de ses notes exégétiques que celles concernant la critique textuelle. C'est en 1891 que Wellhausen a fait ce travail. Les annotations qu'il publie aujourd'hui dans ses *Skizzen* sont en partie la reproduction des remarques jointes au texte de l'édition américaine, en partie des observations nouvelles dont plusieurs concordent avec les résultats acquis par Baethgen dans son commentaire du Psautier.

Nous relevons dans ce mémoire une remarque intéressante et dans le sens de laquelle nous abondons pleinement. Wellhausen observe, à propos du texte du Psautier, que nous ignorons absolument la prononciation véritable de l'antique hébreu, dont les fragments les plus jeunes comme les plus vieux sont vocalisés d'une manière uniforme à la mode juive postérieure. Vouloir établir, d'après cette vocalisation récente, une métrique divisant les syllabes, et s'appliquant aussi bien au Cantique de Debora qu'aux Psaumes maccabéens, est une tentative tout simplement ridicule. La seule chose certaine, c'est que la forme de l'antique poésie hébraïque comme celle de l'antique poésie arabe était le Sadj'.

Un troisième mémoire est consacré à l'étude de l'expression du Nouveau Testament ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, que Jésus, d'après les Évangiles, aurait employée pour se désigner lui-même. Jésus ne se serait jamais servi de ce terme, synonyme de *moi* dans sa bouche, mais ce seraient les rédacteurs de la tradition évangélique qui auraient attribué à tort à Jésus cette manière de parler.

Pour établir ce point de vue, Wellhausen part du fait que les Synoptiques (seuls en question ici) ont dû être écrits, sous leur forme primitive, non en grec mais en araméen, que par suite l'expression grecque « fils de l'homme » n'est que la traduction de l'araméen *barnascha*, qui dans tous les dialectes de ce groupe linguistique, n'a pas d'autre signification que « l'homme, et n'aurait jamais désigné, en tant que synonyme, le Messie. Dans le texte classique et primitif de Daniel (vii, 13), il n'est pas dit que le Messie s'appelle l'homme, mais il est seulement affirmé, ce qui est toute autre chose, qu'il a l'air d'un homme.

Si Jésus s'est vraiment appelé lui-même *barnascha*, cela signifierait l'homme-type, l'homme parfait, ce qui, d'après Wellhausen, paraît bien peu probable, Jésus n'ayant été ni un philosophe grec, ni un moderne humaniste, et n'ayant parlé ni à des philosophes, ni à des humanistes. Est-il croyable, écrit Wellhausen, que Jésus se soit désigné lui-même comme la plénitude de l'homme, c'est-à-dire comme l'homme auquel rien d'humain n'est étranger, et qui accomplit l'idée absolue de l'humanité? Le mot *barnascha*, n'ayant aucun sens satisfaisant dans la bouche de Jésus, ce n'est pas lui qui peut l'avoir employé.

Wellhausen examine ensuite tous les passages où se trouve, sur les lèvres de Jésus, l'expression suspecte et il arrive à cette conclusion que l'emploi par Jésus de cette formule, en l'appliquant à lui-même, est inauthentique. Le silence de saint Paul, chez lequel on ne rencontre jamais le ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, confirmerait cette thèse. Il serait trop long d'entrer ici dans la discussion de l'opinion de Wellhausen, qui paraîtra certainement des plus contestables à tous ceux qui ont étudié, textes en mains, les Synoptiques et qui sont au courant des travaux publiés sur l'histoire des idées messianiques, où l'on ne doit pas séparer, pour les étudier isolément, les deux expressions caractéristiques appliquées au Messie de « fils de l'homme » et « fils de Dieu ». Tel est du moins notre sentiment.

Un quatrième mémoire concerne la littérature apocalyptique; il est divisé en deux parties. La première est consacrée au chapitre xii de l'Apocalypse johannique, dont le fond est juif avec des additions chré-

tiennes; la seconde est une étude sur les rapports que présentent les Apocalypses de Baruch et d'Esdras.

Le volume se termine par une brève dissertation sur quelques catégories de verbes faibles en hébreu.

Édouard Montet.

R. Basset. — **Les sanctuaires du Djebel-Nefousa.** — Paris, Leroux, 1899; in-8 de 83 pp.

Dans la terminologie des sectes islamiques l'expression *khawâridj* a, de par sa nature, une signification purement *négative*. Ce terme, dans la littérature, sert à désigner ceux qui, par disposition à l'anarchie ou en vertu d'un système théologique, protestent contre quelques-unes des doctrines fondamentales de la foi commune orthodoxe. Dans l'ouvrage historique *Elfakhri* (éd. Ahlwardt, 304, 5) les Karmathes sont désignés comme khawâridj. Ibn Haukal (éd. de Goeje, 153, 14) dit, en parlant des habitants de Bawâzikh auprès de la rivière le Zâb, qu'ils sont khawâridj, qu'ils donnent un refuge aux brigands, pratiquent de vilaines choses et font commerce de biens volés » (voir mon étude dans *Zeitschr. der. d. morgenländ. Ges.*, 1887, p. 31-35).

Toutefois dans l'histoire religieuse mohamétane ce terme a pris un sens plus étroitement déterminé. Il s'applique spécialement à un genre bien défini de *dissidents*, à la fois politiques et religieux, dont l'opposition à l'orthodoxie porte sur les points suivants : la question du khalifat, la durée des peines infernales, l'influence décisive de l'observance de la loi sur le salut, la définition (grosse de conséquences) du terme *kâfir* = incrédule. Sur tous ces points ils professent des doctrines d'une austérité puritaine, sombres et en partie même terribles. Ils n'ont pas tardé, d'ailleurs, à propos de ces doctrines, à se diviser entre eux en diverses tendances qui ne se traitent pas mieux entre elles qu'elles ne traitent l'orthodoxie (cfr. Masqueray, *Chronique d'Abou Zakaria*, Alger, 1878, p. 238 et suiv.).

Parmi toutes ces sectes khawâridj l'*Ibâdhijja* a relativement les doctrines les plus modérées. Aussi est-elle la seule qui se soit conservée jusqu'à nos jours parmi toutes les variétés khâridjites. Elle est nombreuse à Oman, à Zanzibar et dans les colonies françaises du nord de

l'Afrique. Mais ce n'est que depuis les travaux d'Émile Masqueray et de Motylinski que nous pouvons nous faire une idée de la volumineuse littérature théologique et historique de la secte des *Ibâdhites*. Le mémoire de ce dernier, *Bibliographie du Mzab, Les livres de la secte Abadhite* (*Bulletin de Correspondance africaine*, 4e année, 1885, p. 5 à 72), nous a ouvert le premier jour sur l'activité théologique de cette portion de l'Islam qui, depuis un millier d'années, proteste de la frontière du Sahara contre le système doctrinal de l'orthodoxie mohamétane. Nous pouvons compléter maintenant et contrôler d'après une riche littérature indigène les renseignements sommaires que nous devions auparavant extraire des témoignages orthodoxes. Le professeur Sachau, de Berlin, a puisé dans les documents qui sont parvenus récemment de Zanzibar en Allemagne, un véritable catéchisme des Ibâdhites.

M. René Basset, qui, dans le domaine riche et varié de son activité scientifique, s'inspire de la devise : *Africani nihil a me alienum puto* et dont l'école a si heureusement contribué à l'amélioration des études sur l'Islamisme africain, a déjà mainte fois porté son attention sur cette littérature ibâdhite. Le travail qui fait l'objet de ce compte-rendu et qui est un tirage à part d'articles publiés dans les livraisons de mai-juin et de juillet-août 1899 du *Journal asiatique*, concerne les Ibâdhites de la frontière tripolitaine, dans le district du Djebel-Nefousa. Il fait connaître d'une façon très sûre le développement politique de la société ibâdhite de cette région du VIIIe au Xe siècle de l'ère chrétienne, et ses relations, d'une part, avec le gouvernement des Aghlabides qui représentent le khalifat général, d'autre part avec les imams khâridjites résidant au Tiharet (les Rustemides). Après avoir tracé cette revue sommaire, il s'attache spécialement à la vie religieuse dans le Djebel-Nefousa ; il étudie les *lieux sacrés* révérés par les indigènes, les saints qui y sont honorés et dont les tombeaux y sont conservés. C'est un simple commentaire d'un court itinéraire hagiologique pris dans l'ouvrage d'un auteur indigène *Al-Chemmâkhi* (p. 16 à 18), découvert par Duveyrier ; mais sous cette forme modeste M. Basset nous apporte une contribution très importante à l'histoire des Ibâdhites dans le territoire de Nefousa. Sa connaissance étendue de la littérature historique et théologique de cette partie de l'Islam africain lui a permis de donner à la sèche nomenclature de son guide arabe une signification et une valeur considérables. Avec son érudition consciencieuse, bien connue de nos lecteurs, il groupe tous les renseignements qui peuvent mettre en lumière la signification

historique des noms propres de personnes ou de lieux, dépourvus d'intérêt par eux-mêmes, et fait valoir tout ce qui inspire des observations sur le terrain de l'histoire religieuse. La dénomination *kenise* attribuée à plusieurs de ces lieux sacrés lui permet de statuer pour ceux-ci des antécédents chrétiens (p. 8). A la p. 21 l'auteur montre la part prise par des femmes ibâdhites aux affaires théologiques; à la p. 41 nous trouvons un exemple des agitations mu'tazilites dans les territoires ibâdhites. Les identifications géographiques opérées par M. Basset à travers les 97 paragraphes de son Itinéraire sont particulièrement précieuses, grâce à la comparaison critique de la nomenclature *berbère* avec les données de la *littérature* arabe indigène. A ces divers égards nous devons renvoyer le lecteur aux nombreux détails du travail lui-même.

En ce qui concerne l'histoire religieuse les renseignements fournis par M. *B.* sont déjà tout d'abord précieux par le fait qu'ils nous révèlent l'existence d'un culte des saints fort étendu dans le système ibâdhite. On s'est habitué à voir dans les diverses tendances khâridjites des mouvements puritains de retour à l'Islam primitif. Le domaine de ce qu'ils repoussent comme innovations (*bid'a*) est très considérable. Il y avait parmi eux des gens qui ne voulaient admettre que deux prières quotidiennes, parce que l'organisation primitive établie par Mohammed ne comprenait pas encore la troisième (voir *Z. D. M. G.*, LIII, p. 386 en haut). Même des institutions essentielles, comme l'appel du mu'ezzin, ont été rejetées par mainte communauté kharidjite comme une innovation (voir Masqueray, *l. c.*, p. 286). L'existence du culte des saints chez les Ibâdhites inflige un démenti significatif à l'opinion courante. Le culte des saints, en effet, a été longtemps considéré comme *bid'a* dans l'Islam orthodoxe lui-même; il a dû conquérir de haute lutte son admission dans l'Islam! Nous constatons ici une fois de plus l'impuissance des théories dogmatiques en présence des aspirations religieuses plus ou moins conscientes de l'âme populaire. M. Edmond Doutté, dans ses études décisives sur l'*Islam Maghribin* publiées ici même (t. XL, p. 352), a signalé fort justement, en s'appuyant sur les « Sanctuaires du Djebel-Nefousa », que la disposition des Berbères à l'anthropolâtrie a prévalu sur toutes les théories dogmatiques, même dans cette section ultra-sévère de l'Islam, où elle s'est affirmée, comme dans l'Islam orthodoxe, sous la forme du culte des saints. C'est ainsi que mainte *bid'a*, longtemps combattue par les théologiens, s'est fait avec le temps une place dans la doctrine de l'Islam. La vie l'emporte toujours sur la lettre

et sur la formule. Le récent travail de M. Basset nous en fournit une nouvelle preuve en ce qui concerne les Ibâdhites.

I. Goldziher.

Al-Mostatraf...ouvrage philologique, anecdotique, littéraire et philosophique, traduit pour la première fois par G. Rat, membre de la Société asiatique. — Paris, 1899, E. Leroux, t. I, 1 vol. grand in-8, xxiv-829 pages, plus un feuillet d'errata.

Dans la première moitié du ixe siècle de l'hégire[1] florissait en Égypte Ah'med el-Ibchihi (ou El-Abchihi), auteur d'une compilation connue sous le nom de *Kitab el-Mostrat'af fi koll fann el-Mostazhraf*. C'est cet ouvrage qui forme dans l'édition arabe deux volumes in-4 que M. Rat a entrepris de faire passer en français. Avant d'aborder les critiques de détail, je tiens à dire que c'est un service rendu, sinon aux arabisants, du moins aux folk-loristes et à ceux qu'intéressent les détails de la vie et des connaissances des Arabes. Non que l'on soit en droit de dire comme le traducteur (p. vii) que *bien des problèmes théologiques qui ont agité l'École s'y trouvent développés, au chapitre des sciences religieuses, avec une grande originalité*. C'est, au contraire, le manque d'originalité qui est le trait caractéristique de ces sortes d'ouvrages, et de celui d'El-Ibchihi en particulier. Il a trop peu de personnalité pour qu'on puisse le comparer aux *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle, au *Banquet des savants* d'Athénée, pour chercher des exemples dans le même genre traités par l'antiquité classique. Ayant à sa disposition une riche bibliothèque, El-Ibchihi y a puisé tous les matériaux de son livre et, comme Behâ eddin El-'Amili dans le *Kechkoul*, il a simplement juxtaposé le résultat de son immense lecture sur les sujets les plus divers.

C'est à ce propos que j'adresserai une première critique à M. Rat. Il aurait dû remonter aux sources d'El-Ib chihi et, quand celui-ci transcrit (en citant ses auteurs) des passages d'Et-Tortouchi (*Sirâdj el-Molouk*), de Mas'oudi (*Prairies d'or*), d'El-Qazouini (*'Adjâib el-Makhlouqât*), d'Ed-Demiri (*Haiât el-haiaouân* d'Ibn 'Abd Rabbih (*El-'Iqd el-Ferîd*) du *Kalilah et Dimnah*, etc.; se reporter à ces ouvrages qui ont été publiés et signaler les passages empruntés. Ce serait beaucoup exiger peut-être du traducteur que de lui demander à quel poète appartiennent des vers

1) Cf. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. II, 1re partie, Berlin, 1899, in-8, p. 56), qui l'appelle Moḥammed b. Aḥmed.

cités sans nom d'auteur, ou dont l'attribution est discutée [1] ; mais il devait le faire quand il s'agit d'un diwân publié et quelquefois même traduit, ce qui est le cas pour celui d'Abou 'l-'Atahyah [2], de Lebid (édition d'El-Khalidi [3] continuée par Brockelmann), d'Imrou 'l-Qaïs (*ap.* Ahlwardt, *Six Diwans*), d'Abou Mihdjân [4], de Tarafah (*ap.* Ahlwardt, *id.*), d'El-Hotayah [5], d'Aous ibn Hadjar [6], d'Ibn el-Mo'tazz (et non *Ibn el-Mo'atazz*, comme on le lit par suite d'une faute d'impression, p. 809) [7], d'El-Akhtal [8], de Zohaïr (Ahlwardt, *id.* ou Landberg, *Primeurs arabes*, t. II), de Medjnoun [9], de Hassan b. Thabit [10], de 'Omar ben Abou'r-Rebi'a [11], d'Abou Tammâm [12], de Safi ed-dîn de Hillah [13], d'El-Ferazdaq [14], d'Abou 'l-'Ala [15], etc. Pour les poètes dont le diwân est encore inédit, il fallait

1) Par exemple, le premier vers du chapitre IV est emprunté à Lebid (*Diwân*, XLI, 9, éd. de Brockelmann, Leiden, 1891, in-8). Le vers de la p. 52, ch. VII, est aussi cité par Ibn Labbânah (cf. El-Maqqari, *Analecta*, Leiden, 1855-1861, 2 v. in-4). Le second vers de la 2e pièce (Kamil), p. 723, se retrouve dans le *Nasim es-Saba* d'Ibn Habib (Le Qaire, 1289, in-8, p. 99). Le vers de la page 30 (ch. XXXVIII) qui est attribué à Ka'ab ben Zohair est donné comme de Zohair par Hibat Allah, *Mokhtârât Cho'ara el-'Arab* (Le Qaire, 1306, in-4), p. 65, par Ibn Rachiq el-Qaïrouâni dans la *'Omdah* (cf. Ahlwardt, *Six Diwans*, Londres, 1870. Supplément de Zohair, XXXIII); suivant El-Baghdâdi, *Khizânat el-Adab* (Boulaq, 1249, 4 v. in-4, t. II, p. 235) et El-Mawerdi (*Adab ed-donia*, Le Qaire 1315, in-8, p. 226), il est d'Aous ibn Hadjar, etc. Il serait facile mais aussi trop long d'accroître cette liste. Quelquefois ils peuvent fournir des variantes importantes: ainsi le vers de Qaïs cité p. 196 (ch. IX) existe avec un second hémistiche différent dans les *Mille et Une Nuits*, éd. de Beyrout ; ceux de la p. 378-397 (ch. XXIV) se retrouvent avec des variantes dans les *M. I. Nuits* (Beyrout, II, 140), ceux de la page 754, différents de ceux qu'on lit dans les *M. I. N.*, éd. de Habicht, II, 16.

2) Éd. de Beyrout, 1886, in-12.

3) Vienne, 1880, in-8.

4) Ed. Abel, Leiden, 1887, in-4 ou de Landberg, *Primeurs arabes*, Leiden, 1886-1889, 2 v. in-12, t. I.

5) Ed. Goldziher, Leipzig, 1893, in-8.

6) Ed. Geyer, Vienne, 1892, in-8.

7) Le Qaire, 1891, 2 v. in-8.

8) Beyrout, 1891-92, in-8.

9) Boulaq, 1294 hég., in-8; Beyrout, 1882, in-8 (recensions différentes).

10) Tunis, 1281 hég., in-8.

11) Le Qaire, 1311 hég., in-8.

12) Le Qaire, 1292 hég., in-8, ou Beyrout, 1889, in-8.

13) Damas, 1297 hég., in-8.

14) Dans les *Khamsah Dawawin*, Le Qaire, 1293 hég., in-8.

15) Beyrout, 1884, in-8.

utiliser les grandes collections telles que le *Kitâb el-Aghâni*[1], le *Tezîin el-Asouâq* de Daoud el-Antâki[2], la *Hamasa*[3], la *Khizânat el-Adab* d'El-Baghdâdi; le *Me'âhid et-tensis* d'El-'Abbâsi[4], etc. Pour être juste, il faut dire que quelquefois M. Rat a indiqué des références : mais elles sont aussi insuffisantes qu'elles sont rares (excepté pour le *Qorân*). Ainsi page 201, il renvoie pour quatre citations de Motanabbi à l'édition de Dieterici, mais il fallait le faire partout où ce poète est cité[5]. De même, p. 417, pour les vers de Samaouâl ben 'Adyâ, M. Rat renvoie avec raison à la *Hamasah* d'Abou Tammâm ; pourquoi ne pas ajouter qu'ils se trouvent aussi dans le *Me'âhid et-tensis* d'El-'Abbâsi, p. 172 et que ce poème a été traduit avec les scholies de Tebrizi et annoté par Delitzsch[6]. Et puisque M. Rat annonce une traduction des *Mille et une Nuits*, entreprise depuis plus de trente ans[7], il pouvait rappeler que ces vers sont cités en partie dans le récit de la fuite et de l'arrestation d'Ibrahim, fils d'El-Mahdi[8], dans le *Letaif Akhbâr el-Aoual* d'El-Ishaqi[9] dans l'*I'lâm en-Nâs* d'El-Itlîdi[10] et le *Thamarât el-Aourâq* d'Ibn *H*adjdjah el-*H*amaoui[11]. Croirait-on que pour les chapitres relatifs aux proverbes ni El-Meidâni (je parle de l'édition de Boulaq et non de la regrettable déformation que lui a fait subir Freytag[12]), ni El-Mofadhdhel Edh-Dhabbi[13], ni El-'Askari[14], ni Abou 'Obeid ben Sellâm[15], ni Es-Soyouti[16], ni Ibn 'Abd Rabbih[17] ne sont l'ob-

1) Boulaq, 1285 hég., 20 v. in-4 ; t. XXI, Leiden, 1305 hég., in-4.
2) Boulaq, 1291 hég., 2 v. in-4.
3) Ed. Freytag, Bonn, 1828-1847, 2 v. in-4.
4) Le Qaire, 1274, in-4.
5) Il fallait remarquer, à propos de ce passage, que le vers d'Abou Tammâm plagié par Motanabbi se trouvait dans le *Dîwân* du premier, p. 7, éd. du Qaire, p. 18, éd. de Beyrout.
6) *Jüdisch-arabische Poesien*, Leipzig, 1874, in-8, p. 13 et suiv.
7) *Les amours et les aventures du jeune Ons el-Oudjoud*, Toulon, 1869, in-8, p. 3-4.
8) Ed. de Beyrout, t. II, p. 350-351.
9) Le Qaire, 1300 hég., in-8, p. 106.
10) Le Qaire, 1297 hég., p. 146.
11) Le Qaire, 1300 hég., in 8, p. 90.
12) Celui-ci est cité une fois (p. 11) et dans un autre chapitre que celui des proverbes.
13) Ed. de Constantinople, 1302 hég., in-8.
14) Bombay, 1304 hég., in-4.
15) Ed. de Constantinople, 1302 hég., in-8.
16) *Mozhir el-'Oloum*, t. I, p. 234, Boulaq, 1282, 2 v. in-4.
17) *El 'Iqd el-ferid*, Boulaq, 1290 hég., 3 v. in-4, t. I, p. 327 et suivantes.

jet d'aucun renvoi! Pour les proverbes courants, M. Rat aurait pu à plusieurs reprises rappeler qu'ils sont encore en usage et cités dans Tallqvist[1] et Delphin[2]. Sans faire l'historique des nombreux contes qui se rencontrent dans l'ouvrage, M. Rat n'aurait-il pu indiquer en note quels sont ceux qui ont été l'objet d'une étude spéciale (dans la *Revue des traditions populaires*, par exemple) et aussi rappeler qu'ils se trouvent, quelquefois avec une rédaction différente, dans un certain nombre de recueils; les *Nawâdir* de Si Djoh'a[3], les *Mille et une Nuits*, le *Kitâb el-Mahâsin* attribué à Djâhizh[4] le *Thamarât el-Aourâq* d'Ibn Hadjdjah, le *Ghorar el-Khasâïs* de Ouatouat[5], le *Kitâb el-Bayân* de Djâhizh[6], le *Kitâb el-Mosâmarât* d'Ibn el-'Arabi[7], etc.[8].

En ce qui concerne les notes explicatives, les lacunes sont beaucoup plus graves. La traduction de M. Rat s'adresse surtout aux lecteurs qui ne sont pas orientalistes et dans ce cas il eût été utile de donner en quelques lignes des renseignements sur les personnages dont il est fait mention. Dès les premières pages on rencontre les noms d'Abou 'l-'Atahyah (p. 3), de Lebid fils de Rebi'a (p. 5), de 'Omar fils d'El-Khattâb et de Dzou'n-Noun l'Égyptien (p. 8), de 'Abdallah ben El-Mobârek (p. 9), de Ouaïs el-Qarani, de Fath ed-din ben Amin ed-din, de Hichâm ben Orouah, d'Abou Tofaïl, d'Abou Bekr (p. 10), etc. Les orientalistes connaissent ces personnages, mais les non-orientalistes ne seraient certainement pas fâchés de trouver en note les indications même sommaires qu'ils risqueraient de ne pas trouver ailleurs. M. Rat a donné quelques notes, mais sans y apporter beaucoup de soin : ainsi, p. 58, à propos d'El-Bosti et d'El-Aouzaï, il cite quelques lignes de la traduction anglaise d'Ibn Khallikan par de Slane, sans indiquer le tome (il y en a quatre) ni la page. Les notes sur Khidhr, p. 62, sur les Mo'tazelites (et non Mo'atazelites), p. 145, sur les Kharedjites, p. 178, sont insignifiantes, inexactes ou incomplètes. Celle de la p. 403 n'est pas un modèle de cri-

1) *Arabische Sprichwoerter*, Leipzig, 1897, in-8, cf. particulièrement p. 54, 93, 94, 35, 85, 61, 52, 75, 95.

2) *Textes pour l'étude de l'arabe parlé*. Paris, 1890, in-12.

3) Le Qaire, s. d., in-12; Beyrout, 1890, in-8.

4) Ed. Van Vloten, Leiden, 1898, in-8.

5) Boulaq, 1284 hég., in-4.

6) Le Qaire, 1313 hég., 2 v. in-8.

7) Le Qaire, 1315 hég., 2 v. in-8.

8) Pour une anecdote (p. 256) M. Rat renvoie à la *Chrestomathia arabica* de Kosegarten; il lui aurait coûté peu d'ajouter qu'elle a été empruntée au *Kitâb Asouâq el-'Achouâq* du cheikh El-Biqâ'i.

tique, loin de là ! Au lieu de l'ouvrage démodé de Sale, quand il s'agit du *Qorân*, on se serait attendu à voir citer Sprenger, Noeldeke ou Pautz : de même au lieu du médiocre abrégé intitulé le *Merasid el-Ittilâ* (p. 815, 819), pourquoi ne pas se servir du *Mo'djem* de Yaqout qui donne l'œuvre intacte du grand géographe arabe.

Enfin il semblerait, que sauf les deux éditions arabes et la version turke que cite M. Rat, le *Mostat'ref* était inconnu avant lui. Il eût été bon cependant d'avertir le lecteur qu'outre d'autres éditions de l'ouvrage complet, des extraits avaient déjà été publiés par Arnold[1], dans le *Cours d'arabe vulgaire* de Gorguos[2], dans l'*Anthologie arabe* de Bresnier[3], dans le *Cours de littérature arabe* de M. Ben Sedira[4], dans le *Medjâni 'l-Adab* du P. Cheikho[5] ; de plus des traductions partielles ont paru dans la *Revue des traditions populaires* ; celle de plusieurs extraits sont dues à M. Raux[6]. Déjà antérieurement, Defrémery avait traduit plusieurs morceaux[7] et Crolla un certain nombre de proverbes du chap. v[8]. M. Rat a poussé si loin l'abstention sur ce sujet qu'il n'a même pas mentionné la traduction de quelques anecdotes faite par lui-même[9]. Faut-il s'étonner après cela qu'il n'ait pas rappelé que le *Mostat'ref* a été mis à contribution par El-Qalyoubi[10] et par Ech-Chirouâni[11], enfin qu'une partie des récits qu'il contient a passé en zouaoua[12].

J'ai trouvé en général la traduction exacte partout où je l'ai vérifiée. Mes critiques ne portent donc pas sur la partie essentielle et il serait aisé de remédier aux défauts que j'ai signalés en ajoutant au second volume un index historique et géographique comprenant les indications nécessaires et une table des citations avec renvoi aux sources. Complétée de cette façon, l'œuvre de M. Rat ne méritera que des éloges.

René Basset.

1) *Chrestomathia arabica*, Halle, 1853, 2 v. in-8.
2) Paris, s. d., 2 vol. in-12.
3) Alger, 1876, in-16.
4) Alger, 1879, in-12.
5) Beyrout, 1885-1888, 10 v. in-12.
6) *Recueil de morceaux choisis arabes*, Constantine, 1897, in-8.
7) *Mémoires d'histoire orientale*, IIe partie, Paris, 1862, in-8, p. 247.
8) *Le Muséum*, t. V, 1886 (Louvain, in-8 ; p. 605-604).
9) Toulon, 1891, in-8 ; une fois (p. 711) il cite la traduction de trois vers donnée par Grangeret de la Grange dans son *Anthologie arabe*.
10) *Naouâdir*, Le Qaire, 1302 hég., in-8.
11) *Nafh'at el-Yemen*, Le Qaire, 1302 hég., pet. in-4.
12) Belkassem ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, Alger, 1887, in-8.

MAX HEIMBUCHER. — **Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche**. — Paderborn, Schoeningh, 2 voll. gr. in-8°; prix : 12 marks.

M. Heimbucher, actuellement professeur au lycée royal de Bamberg, a professé le contenu de cet ouvrage en qualité de privat-docent à l'Université de Munich, pendant les années 1889 à 1891. Il déclare lui-même, dans la Préface, qu'il s'est proposé de faire connaître la vérité sur les ordres religieux à une jeunesse trop souvent induite en erreur par les fausses appréciations de la littérature contemporaine, que par l'adjonction de certaines particularités (Einzelnheiten) il s'est efforcé de donner à son enseignement une valeur éducative et que, par une bibliographie abondante, il a voulu mettre des instruments de travail entre les mains des auditeurs désireux d'approfondir ses études sur une partie spéciale de l'histoire des ordres monastiques.

Les deux volumes, publiés en 1896 et 1897, dans lesquels M. Heimbucher a livré à un public plus étendu le fruit de ses longues recherches, répondent exactement à la caractéristique faite, par l'auteur lui-même, de son enseignement. L'ouvrage a gardé le genre du manuel. En tête de chaque chapitre et même de chaque paragraphe qui en comporte une, figure une bibliographie comprenant à la fois les sources anciennes et les travaux modernes, bibliographie souvent fort riche, de valeur inégale et à laquelle il serait injuste de reprocher de n'être pas toujours complète. Ensuite vient le texte proprement dit, le récit comprenant les faits importants et l'énoncé des idées chères à l'auteur, puis, en caractères plus petits, les détails, les renseignements de valeur secondaire, le complément d'instruction qui renferme, comme il arrive souvent dans ce genre de livres, les choses les plus intéressantes. L'histoire du monachisme est tellement vaste et le nombre des ordres si considérable que, sous peine d'atteindre des dimensions excessives, le texte doit être condensé. Une courte introduction sert à déterminer ce qu'il faut entendre par un ordre religieux ou par une congrégation. La première section décrit — très sommairement et de seconde main — les origines du monachisme en Orient et en Occident. C'est la partie la plus faible de l'ouvrage, où les jugements historiques sont le plus sujets à caution. La seconde section a pour objet l'ordre de saint Benoît et tous ceux qui se rattachent à la règle de saint Benoît; la troisième traite des divers

ordres de Franciscains, la quatrième des Augustins et de tous les ordres qui relèvent de la règle Augustine, la cinquième des Dominicains, la sixième des Carmélites, la septième des Clercs réguliers comprenant les Jésuites, enfin la huitième, non la moins considérable, comprend les congrégations religieuses et séculières. Il y a là tout un monde dont la plus grande partie de la société laïque ne soupçonne pas l'étendue ni le pouvoir et dont elle ignore en tous cas les multiples variétés.

Mais on aperçoit du premier coup d'œil que ce recueil de faits et de renseignements est destiné, suivant l'expression même de l'auteur, à faire l'éducation des lecteurs et non pas seulement à les instruire. Il a un caractère apologétique des plus accentués. Le titre déjà le trahit. « Les ordres et congrégations de l'Église catholique » : il faut lire « de l'Église catholique *romaine* ». Le monachisme de l'Église orthodoxe n'existe pas pour M. Heimbucher. En effet, d'après lui, pour qu'une association religieuse puisse être qualifiée d' « ordre » et appartenir au *status religiosus*, il faut, entre autres conditions, qu'elle ait reçu l'approbation ecclésiastique, « c'est-à-dire la ratification papale » (p. 1). Voilà, du coup, toute une grande portion du monachisme catholique exclue ! Les premiers ordres monastiques en Égypte, dans le monde oriental, n'ont pas été institués par décision des papes. Aussi M. Heimbucher passe-t-il très rapidement sur les anciens ordres orientaux. Il ne peut ni ne veut les ignorer. C'est le berceau même du monachisme ; la sainteté des anachorètes et des premiers moines est un titre de gloire dont il n'a garde de dépouiller l'institution monastique. Mais cette organisation du monachisme oriental est embarrassante. Deux pages (p. 45-46) suffisent pour mentionner saint Basile et les deux règles qui portent son nom ; il n'y a de détails que sur les moines basiliens de Grotta Ferrata, sur les moines Melchites et Ruthènes, et sur le couvent basilien des Roumains uniates en Transylvanie, parce que ceux-là ont été sanctionnés par le Saint-Siège.

Ce même caractère apologétique s'affirme tout le long de l'ouvrage. Dans la section consacrée aux Dominicains il y a juste huit lignes, en petit texte, sur le rôle de cet ordre dans l'Inquisition. Et tout ce que l'auteur consent à dire sur cette question capitale, c'est que l'Église confia la gestion des tribunaux de l'Inquisition aux Dominicains, parce qu'ils avaient remporté de brillants succès dans la lutte contre les hérétiques et que, mieux que d'autres, ils étaient capables de distinguer l'hérésie où elle se produisait. Au t. II, par contre, il n'y a pas moins

de dix-neuf pages en texte serré pour réfuter les accusations contre les Jésuites et leur morale.

De même dans l'Introduction l'auteur parle des antécédents du monachisme chez les Juifs, consacre quelques lignes aux ordres religieux de l'Islamisme et reconnaît que même chez les païens il y a eu des pratiques ascétiques analogues à celles du monachisme chrétien, parce que ces faits ont une valeur apologétique (I, p. 16). Ils témoignent de la généralité du sentiment de la coulpe dans l'humanité et du besoin universel de faire pénitence. Mais il n'y a pas un mot de l'extraordinaire développement du monachisme chez les Bouddhistes et des analogies si curieuses entre la vie monastique dans le Bouddhisme et dans le Christianisme. Assurément je ne lui reprocherai pas de ne pas avoir été chercher dans le monachisme bouddhique l'antécédent historique du monachisme chrétien. Mais, du moment qu'il a cru nécessaire de parler des manifestations de l'ascétisme monastique en dehors du christianisme, il est un peu raide de passer complètement sous silence le Bouddhisme, que ce soit par négligence ou, simplement, parce que l'auteur préférait ne pas avoir à constater les analogies singulières entre les manifestations de l'ascétisme monacal dans les deux religions.

M. Heimbucher ne paraît familiarisé ni avec l'histoire des religions, ni avec l'histoire ecclésiastique générale. Faire de l'apôtre saint Paul un type du moine pour tous les temps (p. 31), c'est un paradoxe historique qui dépasse la mesure permise! A en juger par les fautes d'impression assez nombreuses dans les mots français ou anglais, il ne connaît pas non plus les langues étrangères. Ainsi le célèbre ouvrage de Montalembert, *Les Moines d'Occident* est cité deux fois sous cette forme : « Les *Moins* d'Occident » (I, p. 25 et p. 92). A la p. 79 nous lisons Conwaught pour Connaught; p. 544 « The *lif* of S. Dominic », etc., etc. Nous reconnaîtrons toutefois qu'il a d'autant plus de mérite à avoir cité les ouvrages anglais et français, ce dont ses compatriotes se dispensent souvent.

M. Heimbucher passe sous silence systématiquement ce qui dans l'histoire des moines ne s'accorde pas avec la haute estime qu'il professe pour l'institution ou, quand il parle des lacunes et des imperfections de la vie monastique à certaines périodes de leur histoire, c'est pour les atténuer et pour réfuter ceux qui s'en prévalent contre l'institution elle-même. Il n'y a donc pas dans ces deux volumes la sérénité scientifique, plus indispensable que partout ailleurs lorsqu'il s'agit d'un pareil sujet. Il eût été intéressant aussi de trouver, dans cette histoire

des ordres et congrégations de l'Église catholique, quelques renseignements sur leur histoire économique, sur la grandeur, la décadence, la renaissance des biens monastiques, sur les privilèges sociaux dont ils furent honorés ou sur les spoliations dont ils furent victimes, sur les conflits entre le clergé régulier et le clergé séculier.

Il ne faut rien chercher de tout cela dans l'ouvrage de M. Heimbucher. Ce n'est pas la grande histoire du monachisme chrétien qui nous manque, faite au point de vue d'un véritable historien par un homme qui saura extraire, des monographies déjà nombreuses, ce qui a véritablement une valeur générale. Tous les jugements énoncés dans ces deux volumes ne peuvent être acceptés que sous bénéfice de contrôle. Mais ces critiques, si formelles qu'elles soient, n'empêchent pas l'ouvrage d'être une mine pratique de renseignements, rendus facilement accessibles par un index très détaillé (88 pages), pour tout ce qui concerne les *realia* de la vie monastique dans les divers ordres, pour l'identification rapide de nombreux noms de moines ou de monastères, pour la connaissance de la bibliographie monastique. C'est une compilation qu'il est commode d'avoir sous la main dans sa bibliothèque.

Jean Réville.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

C. J. Ball. — **Light from the East or the witness of the monuments**; *an introduction to the study of biblical archæology.* — Londres, Eyre et Spottiswoode, 1898. — 1 vol. in-8° de xxxiii-256 pages.

M. Ball n'a pas voulu faire une apologie de la Bible, et ce n'est point un mérite si commun qu'on puisse se dispenser de l'en remercier. Mais la préoccupation des rapprochements à faire avec la Bible a suffi à gâter dans l'ensemble et sur bien des points de détail un livre qui contenait d'excellents matériaux. M. Ball avait réuni les éléments d'un bon manuel d'archéologie orientale : il l'a réduit à n'être qu'un commentaire de la Bible par les monuments, et cette conception étriquée lui a imposé un plan défectueux et plus d'une erreur dans l'exécution.

Les chapitres de l'ouvrage ont pour titre : Documents mésopotamiens qui illustrent la *Genèse*. Les Asiatiques en Égypte. Égypte et Syrie. Les Pharaons en Syrie. Israël en Égypte ; Scènes de la vie égyptienne. L'Exode. Ethnographie de l'Ancien Testament. Les monuments hittites. La guerre et les engins militaires des Assyriens. Sennachérib. Anciens monuments de la période de la captivité de Juda. Monuments phéniciens. Cette énumération suffit pour montrer que nous n'avons pas un livre, mais les matériaux d'un livre. C'est bien pis encore si nous examinons les divisions des chapitres : la fin de l'avant-dernier contient une théorie sur l'origine babylonienne de l'écriture phénicienne, dédicace au Baal du Liban (qui devrait être au chapitre des monuments phéniciens) ; les inscriptions de Dibhan et de Siloah. Le chapitre premier se termine par quelques lignes sur un texte d'Aššur-naṣir-pal pour lequel M. B. lui-même a dû renoncer à trouver un prétexte à comparaison dans la *Genèse*.

Il n'est pourtant pas difficile en cette matière : une métaphore, une locution, un mot, tout est pour lui matière à comparaison. Certes, il est très légitime d'étudier parallèlement l'histoire et la littérature de deux peuples qui ont eu autant de points de contact que les Hébreux et les Babyloniens, de compléter et d'éclairer les uns par les autres les documents bibliques et cunéiformes, de rapprocher, par exemple, le récit hébreu du déluge de son prototype babylonien. Mais encore faut-il que le rapprochement soit justifié et qu'il explique quelque chose. Quel intérêt y a-t-il à comparer ces deux phrases : Ištar cria comme une femme en travail, et Jér. vi, 24 : l'angoisse nous a saisis, une douleur pa-

reille à celle de l'enfantement. Même si la métaphore babylonienne était textuellement reprise dans l'hébreu, cela ne prouverait rien, car on la retrouverait probablement dans toutes les littératures. En suivant la méthode de M. Ball, tout devient comparable avec tout, et il n'est pas d'auteur, s'appelât-il Maupassant ou Anatole France, qu'on ne pût annoter avec des citations habilement découpées dans la Bible. Je n'insisterais pas si cette manie de la comparaison n'était qu'agaçante, ni même si elle n'entraînait que des erreurs de composition; mais elle peut engendrer des erreurs de fait, en suggérant le terme qui manque et en le faisant découvrir là où il n'est pas. L'histoire encore courte de l'assyriologie compte des exemples fameux de ces suggestions malheureuses. Je n'en relèverai qu'un dans le livre de M. Ball. Le nom de Pir-napištim est lu par lui Nûh-napištim au moyen de cette serie d'à-peu-près : Ḫis (autre valeur du signe Pir) = Guz = Kus, qui a le sens de *nâhu*. Pir-napištim = Noé. Ce n'est pas plus difficile que cela, mais c'est aussi très peu concluant.

Le manuel d'archéologie orientale qui servira vraiment les études bibliques sera fait en dehors de toute préoccupation biblique. En l'attendant, le livre de M. Ball se recommande par l'abondance des documents et la richesse de l'illustration.

C. Fossey.

A. Smythe Palmer. — **Jacob at Bethel, the vision, the stone, the anointing.** *An essay in comparative religion* (*Studies on biblical subjects*, n° II). — In-8, 187 pages. Londres, David Nutt, 1899.

L'étude de religion comparée que nous avons à présenter au lecteur se divise en trois parties. La première traite d'une manière générale de la vision de Jacob à Béthel, racontée dans le xxviiie chapitre de la *Genèse*.

L'auteur commence par montrer les rapports religieux très étroits existant entre Israël et l'Assyrie. Les noms des patriarches hébreux contiennent des allusions aux divinités de Mésopotamie; Our Kasdim et Kharrân, lieux de séjour des Israélites, lors de leurs premières migrations, étaient des centres importants de culte lunaire, dans la vallée de l'Euphrate. Nous devons donc retrouver dans la légende de la vision de l'échelle des traces des croyances religieuses de Mésopotamie.

L'échelle dont il est question dans le texte biblique est très vraisemblablement, non pas ce que nous désignons par ce nom, mais un de ces célèbres temples babyloniens à étages, qu'on nommait *Ziggourat*, et qui étaient comme une montagne des dieux, c'est-à-dire, en d'autres termes, ce que les Hébreux appelaient *Bâmôt*. L'auteur rapproche de cette notion le nom de El Shaddai donné à Dieu et celui de Bethel (la maison de Dieu), attribué au lieu où se produisit la vision. Quant aux anges qui montent et descendent l'échelle, c'est un héritage

de la religion babylonienne, où le culte des esprits (zi) jouait un rôle si important.

La seconde partie du travail est consacrée à la pierre de Bethel, cette pierre qui avait servi de chevet à Jacob et que le patriarche dressa comme un monument en l'honneur de Dieu. Cette section de l'ouvrage est une longue et savante dissertation sur le culte des pierres en général et plus spécialement chez les Sémites. L'auteur rapproche avec raison de ce fait religieux l'expression classique de l'Ancien Testament : « Jahvéh un roc ».

La dernière partie traite de l'onction de la pierre par Jacob. Le fait de répandre de l'huile sur les choses et les personnes est général dans l'histoire des religions ; l'auteur l'étudie dans son universalité, et jusque dans l'Église chrétienne, et il s'efforce d'en montrer la signification religieuse en observant que la graisse, aussi bien que le sang, étaient considérés comme l'essence de la vie et de la force animale, que l'on offrait ainsi à la divinité comme les biens les plus précieux.

Tel est brièvement résumé le riche contenu de l'ouvrage de Smythe Palmer. Vaste érudition, tractation intéressante, comparaison judicieuse des religions dans ce qu'elles ont de commun, clarté remarquable d'exposition, telles sont, à notre avis, les qualités maîtresses de cette étude.

Édouard Montet.

K. Ahrens et G. Krüger. — **Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor.** — Leipzig, Teubner, 1 vol. in-12 de xlv, 42 et 417 p. ; prix : 10 marks.

M. K. Ahrens, professeur au gymnase de Ploen, et M. G. Krüger, professeur à l'Université de Giessen, ont publié de concert, comme troisième fascicule des *Scriptores sacri et profani* du séminaire philologique de Iéna, dans la *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, la traduction allemande d'un texte syriaque déjà édité par Land dans le troisième volume de ses *Anecdota syriaca* en 1870. Il s'agit de l'ouvrage connu sous le titre d'*Histoire ecclésiastique* dite de « Zacharie », mais qui est en réalité une *Histoire universelle* d'un auteur syrien inconnu, dans laquelle l'*Histoire ecclésiastique* de Zacharie a été partiellement reproduite.

Le compilateur syrien est inconnu. C'est certainement un moine. Moins verbeux que ses compatriotes ne l'étaient en général, il ne croit pas nécessaire de raconter à nouveau ce qui a déjà été bien dit par d'autres. Il déclare donc qu'il passera sous silence ce qui est raconté dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, ou par Socrate et Théodoret (il ne semble pas connaître Sozomène). Il se borne à noter dans un premier livre quelques événements qui n'ont pas été enregistrés par ses prédécesseurs : les divergences entre le texte grec et le texte syriaque des généalogies de la *Genèse*, l'histoire de Joseph et d'Asenath, celi

de Sylvestre et de Constantin, la découverte des ossements d'Étienne et quelques renseignements sur les Syriens Isaak et Dada. Son histoire proprement dite commence au livre II, en la 32e année de Théodose et se termine avec l'année 568-569 de notre ère. Le principal mérite de ce moine inconnu est d'avoir conservé, outre quelques lettres de monophysites, de longs extraits et résumés de l'*Histoire de Zacharie* dans les livres III à VI de son propre récit.

Ce Zacharie, qui occupa de hautes fonctions judiciaires à Constantinople avant de devenir évêque de Mitylène, fut un écrivain fécond. On a de lui en grec une *Disputatio de mundi opificio contra philosophos* ; une *Histoire de la vie du Père Isaïe l'ascète*, conservée en manuscrit syriaque et traduite par MM. Ahrens et Krüger en appendice dans le volume qui nous occupe ; une *Vie de Sévère, patriarche d'Antioche*, publiée par Spanuth, mais qui s'arrête à l'avènement de Sévère au patriarcat ; des fragments publiés par dom Pitra (*Analecta sacra*, V) d'un écrit de controverse *De Manichæismo*. Par contre, on ne possède plus sa *Biographie de Pierre l'Ibère* ni son *Histoire ecclésiastique*.

Celle-ci offre cependant un intérêt véritable. Il ne semble pas que ce fût une histoire complète comme celles de Socrate, de Sozomène ou de Théodoret. Elle était limitée à la période comprise entre l'an 450 et l'an 491 et contenait le récit de ce que l'auteur avait vu par lui-même ou de ce qu'il avait entendu de témoins bien placés pour savoir ce qui s'était passé, notamment à Alexandrie et en Palestine. C'étaient donc plutôt des mémoires qu'une histoire et encore l'auteur ne se montre-t-il pas exigeant en fait de garanties des récits qu'il enregistre, du moins s'il est permis de le juger d'après les extraits du compilateur syriaque.

M. Krüger, à qui nous devons une excellente introduction à la traduction faite par M. Ahrens, montre que les listes de patriarches des sièges orientaux que donne l'anonyme syrien, ne proviennent pas de Zacharie. Elles ne sont pas non plus l'œuvre du compilateur syrien. Elles ne peuvent pas avoir été empruntées par lui à Jean d'Éphèse, puisque celui-ci écrivit après lui. Cependant les analogies entre les listes de l'anonyme et celles de Jean d'Éphèse autorisent à soupçonner qu'elles dérivent d'une même source. M. Krüger pense qu'ils ont puisé tous deux dans les archives de Mârî, d'Amid. Ce serait là que le moine inconnu aurait trouvé les matériaux de son travail.

Les éditeurs ont donc rendu un service considérable aux historiens ecclésiastiques en leur rendant accessible, dans une traduction allemande faite avec soin, un document d'une réelle valeur. Un Hollandais, M. W. J. van Douwen, en avait déjà fait une traduction dans sa langue maternelle, mais elle était restée inédite. M. Ahrens, à qui Land l'avait donnée, a pu s'en servir. M. Krüger y a ajouté, outre l'introduction, un commentaire inséré à la suite du texte et qui en facilite beaucoup l'usage, ainsi que des tables chronologiques. Un bon index clôt le volume.

Jean Réville.

A. J. Mason. — **The five theological Orations of Gregory of Nazianzus.** — Cambridge, University Press; Londres, Clay, 1 vol. petit in-8 de XXIV et 212 p. Prix, 4 sh.

Les syndics de la Cambridge University Press ont commencé la publication d'une série de Textes patristiques, destinés à procurer aux étudiants en théologie et aux élèves des conférences d'histoire ecclésiastique des matériaux d'étude, comme il y en a un si grand nombre pour les auteurs de l'antiquité classique grecque et romaine. Cette pensée excellente a déjà inspiré en Allemagne la «Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften», publiée par la maison Mohr, sous la direction du professeur Krüger.

Le volume que nous annonçons ici est le premier de la série et peut, d'après les déclarations mêmes des éditeurs, être considéré comme le type d'après lequel les suivants seront conçus. C'est une édition des cinq Oraisons ou Discours de Grégoire de Nazianze, connus sous le nom de οἱ τῆς θεολογίας λόγοι, parce que le grand prédicateur s'y est efforcé d'exposer la foi orthodoxe trinitaire, en réfutant les erreurs des hérétiques alors très nombreux à Constantinople et spécialement des disciples d'Eunomius, évêque de Cyzique. Avec les deux Discours contre Julien l'Apostat et celui sur la vie monastique, ce sont les plus connus des quarante-cinq sermons de Grégoire de Nazianze que nous possédons. Le talent d'exposition de l'auteur, la clarté de son argumentation ont assuré à ces Discours théologiques une autorité très considérable, quoique sur certains points, notamment dans la détermination des rapports des deux natures en la personne de Jésus-Christ, ils ne soient pas toujours conformes à l'orthodoxie ultérieure. La controverse nestorienne qui devait amener l'Église à préciser sa doctrine sur ce point, sinon à la rendre plus claire, n'avait pas encore eu lieu. L'orthodoxie change suivant les temps et la postérité n'a pas tenu rigueur en général à Grégoire de Nazianze de n'avoir défendu que celle de son temps.

Le choix de ces Discours par les syndics de la Presse universitaire de Cambridge, pour inaugurer leur collection de Textes patristiques, est donc un choix heureux. Deux courtes introductions précèdent le texte. La première expose d'une façon sommaire à quelle occasion et en quelle année (380) Grégoire prononça ces Oraisons; elle indique en quelques mots le contenu essentiel de chacune d'elles. La seconde nous renseigne sur les éditions antérieures des œuvres de Grégoire de Nazianze, dont la meilleure est encore celle des Bénédictins. On sait que les deux volumes dont elle se compose ont été publiés, le premier en 1778, le second seulement en 1840, après que le manuscrit, égaré pendant la Révolution, en eût été retrouvé. Ce n'est pas la meilleure des éditions bénédictines. La *Patrologie* de Migne l'a reproduite, en y ajoutant des extraits du commentaire d'Élie de Crète et les notes de A. Jahn sur ces extraits.

M. Mason, chargé de l'édition de Cambridge, la première, sauf erreur, des seuls Discours théologiques, n'a pas pu se borner, comme les principes de la

publication l'y autorisaient, à une simple reproduction de la meilleure édition antérieure. Il a collationné ou fait collationner les deux manuscrits de Paris déjà utilisés par les Bénédictins, un manuscrit de Munich, trois d'Oxford et un de Cambridge. Le texte est accompagné d'un *apparatus criticus* très sobre et d'abondantes notes explicatives destinées à faciliter l'intelligence de la pensée de l'orateur.

Trois indices achèvent le volume : 1° des sujets traités, 2° des passages bibliques interprétés ; 3° des mots grecs dignes d'être notés. L'ensemble de cette publication me paraît très bien conçu et propre à rendre de réels services aux étudiants.

Jean Réville.

F. Chapiseau. — **Au pays de l'Esclavage.** — *Mœurs et coutumes de l'Afrique centrale*, d'après des notes recueillies par Ferdinand de Béhagle ; préface par Gaston Dujarric. — 1 vol. in-18 de 282 pages, Paris, 1900, J. Maisonneuve. (T. XXXVII des *Littératures populaires de toutes les nations*.)

M. de Béhagle, qui avait traversé la vaste région qui s'étend du Congo au lac Tchad, laissa aux mains de M. Ch., au moment de partir pour son dernier voyage, les notes qu'il avait recueillies au cours de ses diverses explorations scientifiques et commerciales et lui confia le soin d'en tirer le meilleur parti qu'il se pourrait. Ces notes portaient sur les sujets les plus variés, mais elles avaient trait cependant pour la plupart à la configuration du pays, à sa constitution géologique, aux ressources qu'il peut offrir au commerce européen, aux indigènes enfin, à leur apparence physique, à leur psychologie, à leurs mœurs, leurs coutumes et leurs croyances ; elles ont fourni à M. Ch. la matière même de son livre. Les détails sont assez peu nombreux en ces pages sur les pratiques religieuses des Noirs ; il faut mentionner cependant (p. 18-19) les indications données sur la nature des cultes fétichiques, les danses des Banziris (p. 42-43) et des Togbos (p. 58), l'abandon des villages à la suite d'une mort pratiqué par les Ndrys (p. 72), leur anthropophagie funéraire (p. 80-81, cf. pour les Mangias, p. 125), leurs fétiches (p. 81) et ceux des Mangias (p. 91), les mutilations rituelles (circoncision, excision, mutilation des mâchoires, p. 81 et 95), les tatouages des Saras (p. 131), leurs fétiches (p. 134), leur croyance au mauvais œil (p. 136), la mise à mort des vieillards et le cannibalisme funéraire dans le bassin du Chari (p. 153). L'intérêt véritable du livre consiste toutefois dans les nombreux renseignements qui y sont contenus sur la tournure d'esprit des indigènes, leurs conditions économiques d'existence, leur genre de vie et leur coutumes familiales. Il convient de signaler aussi un chapitre assez nourri sur l'expansion de l'Islamisme au Soudan. Pour donner à ce mince volume un peu plus de corps, M. Ch. y a inséré en une sorte d'appendice une nouvelle pu-

bliée en 1895 dans la *Revue de l'Islam* par F. de Behagle et dont le héros était son propre domestique, ancien berger saharien, métis de nègre et de targui. Elle est intitulée *Ame d'esclave* et contient d'intéressants détails sur les mœurs des Touareg. On y aurait une plus entière confiance, si ce bref roman était d'allure moins littéraire.

L. Marillier.

Ch. Egremont. — **L'année de l'Église, 1899.** — Paris, Lecoffre; in-12 de III et 664 pages. — Prix : 3 fr. 50.

Nous avons déjà signalé le premier volume de cette publication entreprise par l'éditeur Lecoffre, l'un des plus actifs de nos éditeurs parisiens (voir t. XXXIX, p. 165 et suiv.). Ce premier volume était consacré à l'année 1898. Celui-ci contient le résumé complet des actes, décisions, événements, principales controverses et principales œuvres de l'Église catholique romaine pendant l'année 1899. Il est inutile de revenir sur les observations que nous avons faites concernant l'esprit et la tendance de cet annuaire ecclésiastique. Elles s'appliquent au second comme au premier volume. La publication de M. Egremont et de ses collaborateurs cesserait d'être ce qu'elle veut être, le jour où elle ne nous inspirerait plus les mêmes réflexions. De l'aveu même de M. Egremont, « elle a pour but suprême et unique la gloire de l'Église » (p. 3). C'est de l'histoire sous forme de panégyrique.

Mais nous n'avons rien à retirer non plus des éloges que nous avons adressés au premier volume. Tout au contraire. Le second est plus riche et plus intéressant encore que le premier. L'augmentation du nombre des pages, porté de 500 à 664, correspond à une extension considérable des renseignements fournis au lecteur. L'article relatif au Saint-Siège a été augmenté, et ce n'est que justice; aucune publication, en effet, n'est plus propre que celle-ci à montrer comment le Saint-Siège est le cœur même de l'immense organisme catholique, le centre de vie d'où partent, jusque dans les moindres parties, les impulsions et les directions. L'ouvrage, assurément, est disposé de manière à faire ressortir ce fait et surtout à le faire valoir; mais le fait lui-même est trop éclatant pour qu'il faille beaucoup d'artifice à le mettre en lumière. A ce point de vue tout homme d'État, tout sociologue ou économiste aurait le plus grand profit à lire l'*Année de l'Église*.

Les articles relatifs à l'Église en Suisse et en Turquie ont aussi reçu un plus grand développement. Les républiques de l'Amérique latine attirent cette année l'attention d'une façon toute spéciale. C'est en 1899, en effet, que s'est réuni à Rome le premier concile plénier de l'Amérique latine. Il en est parlé dans le premier chapitre consacré au Saint-Siège. Les notices relatives à chaque pays en particulier dans l'Amérique latine révèlent à quel point une réforme disciplinaire y est nécessaire.

Mais la partie qui a reçu le plus grand développement, le plus heureux aussi pour les lecteurs de notre *Revue*, c'est celle qui a pour objet les Missions catholiques. Nous y passons en revue l'Inde, l'Indo-Chine, la Chine, le Japon, la Corée : ensuite viennent des notices sur les antécédents et l'état actuel des Missions des Dominicains, des Jésuites, des Lazaristes, des Pères de Picpus, des Franciscains. Tous ces détails sont du plus haut intérêt. Assurément les choses y sont exposées au point de vue strictement catholique et, si c'était ici le lieu de discuter en pareille matière, il y aurait plus d'une réserve à faire sur certains jugements et plus d'un point d'interrogation à poser devant certains chiffres. Dans l'ensemble toutefois on demeure frappé de l'immensité de l'œuvre missionnaire et de l'intensité du zèle qui l'anime pour l'extension du règne de l'Église.

Un avantage très sensible du présent volume sur celui de l'année dernière, c'est qu'il est muni d'une table alphabétique. Nous souhaitons que l'éditeur continue cet annuaire. Il est appelé à rendre de réels services, d'autant plus qu'il sera plus clair et qu'il sera plus facile de s'y retrouver quand on voudra le consulter à plusieurs années de distance.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Congrès international d'histoire des religions. — La Commission d'organisation du Congrès international d'histoire des religions a enregistré, dans sa dernière séance du mois de juin, l'adhésion de 222 membres. Au moment où nous corrigeons les épreuves de cette Chronique ce nombre s'élève à 250. Le succès matériel de notre premier congrès est donc assuré. Cependant il s'en faut de beaucoup que tous ceux sur le concours desquels nous pensions pouvoir compter, aient répondu à l'appel du Comité. La coïncidence du Congrès avec les vacances universitaires nous prive du concours de plusieurs confrères qui seront absents de Paris au commencement de septembre. Beaucoup d'autres annoncent leur présence et leur collaboration, s'ils peuvent être à Paris à cette époque. Il nous revient de divers côtés qu'à l'étranger les amis de nos études redoutent de ne pas trouver de logement à Paris pendant l'Exposition ou de n'en trouver qu'à des prix exorbitants. Ces craintes nous paraissent tout à fait exagérées. On fera bien, sans doute, de s'assurer un abri à l'avance, mais on peut avoir la certitude d'en trouver et le Comité d'organisation est tout prêt à donner les indications nécessaires aux membres qui s'adresseront à lui avant la dernière heure. Nous avons donc la légitime assurance que pendant les dernières semaines avant notre réunion le nombre des adhérents s'accroîtra encore considérablement. Les cartes officielles, qui sont fournies par la Commission générale des Congrès de l'Exposition, ne seront délivrées que pendant les derniers jours avant la session. Elles pourront être retirées par les membres, en échange de la quittance délivrée par le trésorier pour la cotisation, au Secrétariat de la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Etudes, à la Sorbonne.

La Commission s'est assuré également le concours de plusieurs membres autorisés du Congrès qui prendront la parole dans des séances générales. C'est ainsi que nous aurons le privilège d'entendre, dans les séances générales, toutes sections réunies, qui se tiendront, les unes au Palais des Congrès à l'Exposition, les autres dans un des grands amphithéâtres de la Sorbonne, MM. Tiele, de Gubernatis, Goblet d'Alviella, Goldziher, Alfred Nutt, Senart, Sabatier et Hild. Plusieurs travaux très intéressants sont annoncés pour les séances des Sections. Nous rappelons que, d'après le règlem ent, toutes les

communications doivent être présentées au Bureau de la Commission d'organisation avant d'être admises à figurer à l'ordre du jour. Le Bureau prie instamment les auteurs de lui faire cette présentation le plus tôt possible, sans attendre aux derniers jours.

Publications récentes. — Les *Annales du Musée Guimet* se sont enrichies en ces derniers mois de plusieurs volumes. Dans la grande collection in-4, M. *Pierre Lefèvre-Pontalis* a publié un *Recueil de talismans laotiens*, qui forme la quatrième partie du tome XXVIe. L'auteur l'a acquis d'un jeune bonze, dans une pagode de Luang-prabang. Une courte introduction renferme de nombreux exemples à l'appui de l'observation suivante, empruntée à l'explorateur anglais Holt. Hallett et qui sert, en quelque sorte, de texte à la publication : « Pour quiconque voyage, les yeux ouverts, en Chine et en Indo-Chine, il devient évident que le bouddhisme est une sorte de vernis répandu sur les anciennes superstitions touraniennes et dravidiennes que les populations ont conservées. La croyance à la divination, aux charmes, aux présages, à l'exorcisme, à la sorcellerie, aux mediums, aux spectres et aux démons toujours prêts à faire du tort aux hommes et à les tourmenter individuellement, est universelle dans ces contrées, sauf peut-être parmi les gens les plus cultivés. »

Dans la « Bibliothèque d'études » le tome VIIIe contient le *Si-do-In-Dzou, Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendaï et Singon (Bouddhisme japonais)*, d'après le commentaire de M. Horiou-Toki, supérieur du temple de Mitani-Dji, traduit du japonais sous sa direction par S. Kawamoura, avec une introduction et des annotations par M. *L. de Milloüé*, conservateur du Musée Guimet. En 1876, au cours de la mission que lui avait confiée le Ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, M. Guimet réussit à obtenir d'un novice un livre renfermant les signes cabalistiques des gestes rituels des officiants dans la secte ésotérique et mystique de Singon, au Japon. Des renseignements fournis par M. de Milloüé (Introduction, p. v) il ressort qu'en réalité le novice a livré le rituel d'une secte concurrente, celle de Tendaï. Il a été extrêmement difficile d'en obtenir l'explication. Parmi les Japonais qui ont passé au Musée Guimet pendant les quinze dernières années, les uns ne savaient pas, les autres ne voulaient pas révéler le sens secret de ces signes et de ces cérémonies. Enfin en 1893, M. Horiou-Toki, revenant du Congrès des Religions de Chicago, où il avait été délégué par sa secte, consentit à lever un coin du voile. C'est d'après ses indications et en se fondant sur la traduction établie, sous sa direction, par un autre Japonais, M. Kawamoura, que M. de Milloüé a pu entreprendre la publication du texte que les Annales nous offrent actuellement. L'Introduction nous apprend quelles difficultés il a dû vaincre pour achever de rendre intelligible un document aussi mystérieux. Le texte est entièrement chinois, mais contient aussi des caractères sanscrits. Les cérémonies décrites sont d'ordre purement magique, mais d'une inspiration relativement pure et élevée. L'utilisation de ce volume est facilitée par une série d'Indices : 1° des sceaux; 2° des noms propres et termes japonais; 3° des noms

propres et termes chinois; 4° des corrections au texte chinois, très fautif, par M. Maurice Courant; 5° enfin d'une table générale des matières.

La « Bibliothèque de vulgarisation » s'est accrue d'un petit volume dans lequel M. J. Sorg donne la traduction française de trois conférences faites à l'Institut royal d'Angleterre, en 1894, par M. *F. Max Müller* : *Introduction à la philosophie Védanta*. Le talent, véritablement magique, du vieux maître de la science des religions se révèle une fois de plus dans ces conférences, où il sait rendre attrayantes et accessibles aux profanes, les spéculations abstruses du monisme idéaliste vêdanta. On ne saurait trop en recommander la lecture à ceux qui ne peuvent pas suivre les travaux des indianistes. Assurément le Vêanta y est présenté par le plus aimable des hôtes, désireux de le faire bien accueillir par ses compatriotes occidentaux et, par conséquent, porté à le faire valoir. Il suffit d'être averti pour ramener les choses au point.

* *
*

M. *Jacques Flach*, professeur d'histoire des législations comparées au Collège de France, s'occupe depuis plus de sept ans, dans ses cours, de l'étude des institutions primitives. Il a ramassé ainsi un grand nombre de matériaux qu'il mettra sans doute en œuvre dans quelque grande publication ultérieure. En attendant il a publié, en allemand dans le *Jahrbuch der internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und für Volkswirthschaftslehre* (tome V, 1899), et en français, dans les *Annales des sciences politiques* (mai 1900), une savante étude sur l'une des plus étranges de ces institutions primitives, dont le tirage à part vient de paraître chez Alcan : *Le lévirat et les origines de la famille*. Le lévirat, c'est-à-dire l'obligation pour le beau-frère d'épouser la veuve de son frère défunt et de lui procréer un enfant qui sera considéré comme le fils du défunt, n'existe pas seulement dans la législation mosaïque (*Deut.*, xxv, 5-10), mais chez beaucoup d'autres peuples. Quelle en est l'origine? Voilà la question que les ethnologues se sont posée depuis longtemps. M. Flach commence par soumettre à un examen critique les explications principales proposées jusqu'à présent : celle de Sumner Maine, fondée sur le patriarcat, où le lévirat n'est qu'une sorte d'adoption posthume en vertu d'une fiction légale; celles de Mac Lennan ou de Morgan, pour lesquels le lévirat est une survivance de la polyandrie fraternelle ou du mariage par groupe; celle de Starcke, qui rattache le lévirat au devoir de protection incombant au représentant du pouvoir domestique. Il repousse toutes ces interprétations, dictées, selon lui, par des systèmes préconçus et qui ne tiennent pas compte de tous les éléments du problème complexe. L'explication qu'il préconise s'appuie, d'une part, sur la croyance très générale parmi les non-civilisés à la réincarnation des morts, spécialement par l'absorption de leur souffle identifié avec leur esprit, d'autre part, sur la télégonie, c'est-à-dire le fait qu'une mère

peut transmettre à la progéniture d'un second lit des caractères appartenant au père de la progéniture du premier lit. Le lévirat reposerait donc, en son principe, sur la croyance à une paternité *réelle* du premier mari ; il ne dégénéra que plus tard en une fiction juridique. L'idée de la survie nécessaire d'une souche familiale est le point de départ de l'institution, mais elle a pris son caractère spécifique par l'action concordante des causes que nous venons d'énumérer. — On lira avec grand intérêt cette ingénieuse hypothèse. Est-il légitime de faire intervenir ici un fait aussi récemment connu que la télégonie, à supposer même qu'il soit scientifiquement établi pour ce qui concerne l'homme ? Quand on refuse aux primitifs une notion claire du rôle procréateur de l'homme, est-on autorisé à leur attribuer la connaissance d'un ordre de phénomènes aussi difficiles à constater que celui-ci ? N'y a-t-il pas un défaut de méthode à faire entrer dans l'explication du lévirat des croyances ou des pratiques observées chez les peuples les plus divers, sans aucun lien constatable avec cette institution, comme, par exemple, les croyances kabyles aux gestations de très longue durée qui permettent d'attribuer au mari défunt la paternité d'un enfant né fort longtemps après son décès ? Ce sont là autant de questions que suggère l'étude ingénieuse de M. Flach. L'élément le plus séduisant qu'il apporte à la discussion de ce problème complexe, c'est assurément la part qu'il attribue à la réincarnation du défunt en la personne de son frère.

*
* *

La *Revue des Études juives* a publié et l'éditeur Durlacher a tiré à part la remarquable conférence que M. *Auguste Sabatier*, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, a prononcée le 31 mars à la Société des Études juives sur l'*Apocalypse juive et la philosophie de l'histoire*. Définir le genre littéraire des Apocalypses, en rechercher l'origine, en suivre le développement continu et les transformations jusqu'à nos jours, tel est le but que s'est proposé l'auteur. Bien loin d'être œuvre de visionnaires ou d'imaginations en délire, les Apocalypses sont une simple forme littéraire, avec ses procédés réguliers et ses formes stéréotypées, que des écrivains, complètement maîtres de leur esprit et de leur plume, emploient pour répandre certaines idées qui leur sont chères. Les apocalypticiens appartiennent à l'âge du rabbinisme ; ce sont des hommes d'étude, qui combinent des symboles savants et qui méditent sur les problèmes de l'histoire, parfois même sur ceux de la nature physique ; ce sont des philosophes à leur manière. Bien avant Bossuet, l'auteur du Livre d'Hénoch trace une philosophie de l'histoire universelle. Finalité de l'histoire, intelligibilité de ses lois, optimisme, voilà les trois idées essentielles de l'Apocalypse juive ; ce sont aussi les trois idées fondamentales de la philosophie moderne de l'histoire, depuis Bossuet jusqu'à Auguste Comte, en passant par Vico, Herder et Hegel. « Le point de vue s'élargit, la notion de loi devient plus abstraite et plus stable, la

fin de l'histoire plus haute et plus vraiment humaine ; mais c'est toujours la même foi dans l'avenir, la même recherche du secret de l'histoire, la même interprétation rationnelle des événements, la même division du temps par époques et la même finalité. Il faut ajouter un trait de plus : c'est la même tendance à prophétiser, je veux dire à déduire, ce que sera l'avenir, de la connaissance du passé, à conduire le mouvement du progrès constaté dans les âges écoulés, jusqu'à la perfection et à la réalisation glorieuse de notre rêve de justice et de bonheur » (p. 10).

Les véritables créateurs de cette philosophie de l'histoire sont les grands prophètes d'Israël. Peu connue de la littérature antique classique (voir cependant la quatrième églogue de Virgile), elle prend une valeur très grande dans le christianisme messianique primitif. Mais la perpétuelle déception des espérances concrètes détourne successivement les Juifs et les Chrétiens du messianisme. Au lieu d'attendre l'établissement surnaturel du Royaume de Dieu sur la terre, l'Église triomphante assimile de plus en plus son propre règne à celui de Dieu. « Avec Constantin la période apocalyptique est close ; une seconde va commencer, la période théologique » (p. 16). La *Cité de Dieu* de saint Augustin, le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet en sont les plus célèbres manifestations. Avec beaucoup de finesse M. Sabatier montre comment Bossuet ouvre la porte à une nouvelle philosophie de l'histoire constituée sur la notion des *lois* ou rapports nécessaires des choses et comment de la conception encore théologique de Bossuet sort la philosophie du progrès, puis celle de l'évolution dans les temps modernes. Une très belle péroraison fait ressortir la profonde inspiration morale qui pousse l'humanité à avoir foi en ses destinées. Cette conférence est assurément une des plus instructives et des plus suggestives que nous ayons lues.

*
* *

M. *R. Basset* continue la série de ses *Apocryphes éthiopiens traduits en français* par un dixième fascicule qui contient *La Sagesse de Sibylle* (Paris, Bibliothèque de la Haute Science, 10, rue Saint-Lazare). La version éthiopienne, dont il nous donne la première traduction en langue européenne, est elle-même inédite. Elle est d'assez basse époque et dérive d'un original arabe qui devait être différent des deux recensions arabes inédites qui existent à la Bibliothèque Nationale et dont M. Basset donne la traduction française en appendice. Dans une Introduction, faite avec le soin et la précision qui donnent tant de prix aux publications de M. Basset, il émet l'hypothèse qu'il a dû exister un original syriaque de ces différentes versions, d'où procéderait également une version arménienne actuellement perdue. Enfin le même cadre visionnaire se retrouve dans deux recensions latines du moyen âge, dont la meilleure a été conservée parmi les œuvres douteuses de Bède le Vénérable. M. Basset donne également la traduction française de cette dernière, d'après l'édition de M. Sackur, ainsi

que des chapitres consacrés à la fin du monde et aux signes qui l'annoncent dans la *Perle des merveilles* d'Ibn el-Ouardi, afin que l'on puisse comparer les traditions apocryphes chrétiennes aux traditions musulmanes et se rendre compte de l'influence que les premières ont exercée sur les secondes.

Les relations souvent intimes entre ces différentes versions sont évidentes, mais les noms historiques, plus ou moins dénaturés, mis en scène et les applications historiques des symboles apocalyptiques varient beaucoup. Il y a ici un exemple très frappant de l'utilisation d'un même schématisme fantastique à des événements historiques différents, sans aucun scrupule et, le plus souvent aussi, avec une prodigieuse insouciance de la réalité historique. De là l'extrême difficulté de se reconnaître au milieu de ces *opera minora* de la basse littérature apocalyptique. Les érudits qui ont le courage de tenter le débrouillage des écheveaux emmêlés de toutes ces versions, méritent en vérité quelque reconnaissance, d'autant que le résultat ne répond pas toujours à la peine que l'on s'est donnée pour l'obtenir.

***

M. *A.-Ed. Chaignet*, recteur honoraire, correspondant de l'Institut, vient de publier chez l'éditeur Leroux la traduction française du *Commentaire sur le Parménide*, de Proclus, précédé de la traduction de la Vie de Proclus, par Marinus et suivi du Commentaire anonyme sur les VII dernières *Hypothèses* (Paris, 2 voll.). Le vétéran auquel nous devons déjà de belles études sur la psychologie des philosophes grecs, sur Pythagore et la philosophie pythagoricienne, et la traduction française des *Problèmes et solutions sur les premiers principes* de Damascius, a rendu un nouveau service à l'histoire de la philosophie et, l'on peut ajouter, dans ce cas, à l'histoire de la religion dans l'antiquité, en rendant accessible à de nouveaux lecteurs l'œuvre, incomplète malheureusement, du dernier maître de la philosophie néoplatonicienne, dont la cause se confondait à l'époque de Proclus avec celle de la tradition religieuse de l'antiquité classique.

***

Les dernières livraisons de la *Revue d'Histoire et de littérature religieuses* contiennent sous la rubrique « Ancienne philologie chrétienne » une revue fort utile et intéressante, par M. Paul Lejay, des principaux travaux publiés de 1896 à 1899 sur les textes des auteurs chrétiens anciens depuis les Pères apostoliques jusqu'à Eusèbe. Au milieu de la surabondance de publications de toute sorte sur les divers domaines de l'histoire religieuse, des chroniques de ce genre, résumant pour ceux qui ne peuvent pas les suivre personnellement, les articles des périodiques ou les études de la critique littéraire et historique sur chaque période de l'histoire ecclésiastique, rendent les plus grands services.

Nous signalerons aussi, dans la livraison de mars-avril, l'article de dom *G. Morin* sur les *Tractatus Origenis de libris sanctarum Scripturarum*, découverts dans un manuscrit d'Orléans, puis dans un autre de Saint-Omer et publiés récemment par MM. P. Batiffol et André Wilmart comme une interprétation latine, assez libre, par Victorin de Pettau, de sermons réellement composés par Origène. M. G. Morin repousse cette attribution avec de bonnes raisons, semble-t-il, et croit pouvoir les attribuer à Grégoire d'Elvire, qui serait également l'auteur du *De Trinitate* du Pseudo-Vigile et du *De fide* du Pseudo-Ambroise. M. Weyman, dans le t. XI de l'*Archiv für lateinische Lexikographie*, a proposé d'attribuer ces homélies à Novatien. Il paraît certain qu'elles ne sont pas antérieures au Concile de Nicée; elles datent de l'époque des controverses ariennes. C'est un nouveau chapitre d'histoire littéraire chrétienne qu'il s'agit d'écrire sur Grégoire d'Elvire.

ITALIE

Le comte *Angelo de Gubernatis* a fêté le 6 avril dernier son jubilé universitaire. A cette occasion il a publié sous le titre *Fibra, pagine di ricordi* un beau volume de souvenirs de sa vie, tout pleins de cet enthousiasme, de cette générosité d'esprit qui pénètrent toutes ses œuvres, scientifiques, littéraires ou morales. Les années s'accumulent sur ce corps frêle sans qu'il en sente le poids; M. de Gubernatis reste jeune de cœur et d'esprit dans sa dernière publication comme dans celles de ses premières années.

A l'occasion de cet anniversaire une admiratrice du professeur et de l'écrivain, une « disciple » qui a voulu garder l'anonyme, a publié à Rome, en français, un recueil considérable de pensées, glanées dans les très nombreux écrits de M. de Gubernatis. Elle l'a intitulé *Étincelles*, parce que ces pensées sont destinées à susciter à leur tour le noble feu de l'enthousiasme dans d'autres âmes. Elles sont groupées sous seize rubriques différentes : Dieu, Religions, Mythologie, Idéalité et Poésie, etc. Une introduction à l'honneur du maître, une liste de toutes ses publications précèdent le recueil. Un choix de quelques lettres puisées dans la collection de 20.000 pièces de correspondance déposées par M. de Gubernatis à la Bibliothèque Nationale de Florence et qui ne seront rendues accessibles au public qu'après sa mort, clôt le volume.

Tous les amis des belles-lettres et de la science généreuse et libre s'associeront aux vœux qui lui sont parvenus de toutes les parties du monde.

J. R.

ERRATA

P. 108, *avant-dernière ligne*. — *Avant* un peu, *lire* : de trouver.
— 109, l. 33, *au lieu de* : que, *lire* : dont.
— 124, l. 7, *au lieu de* : rivalité, *lire* : révolte.
— 135, l. 16 *au lieu de* : ils, *lire* : il.
— 289, l. 29, *au lieu de* : Peschila, *lire* : Peschito; *au lieu de* : Ijob, *lire* : Hiob.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUARANTE-ET-UNIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

REVUE DES PÉRIODIQUES

PÉRIODIQUES RELATIFS AU JUDAÏSME BIBLIQUE (analysés par *M. C. Piepenbring*).

CHRONIQUES, par MM. *Jean Réville et Léon Marillier.*

Le Gérant : E. Leroux.

Paris. Imp. Camis et Cie. — Section orientale A. Burdin, Angers.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUARANTE-DEUXIÈME

IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, ANGERS.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

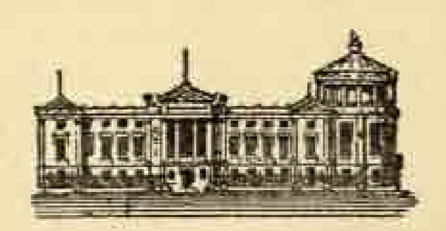
MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, I. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LEGER, Israël LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert RÉVILLE, C.-P. TIELE, etc.

VINGT ET UNIÈME ANNÉE

TOME QUARANTE-DEUXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1900

ÉTUDES

SUR LA

MYTHOLOGIE SLAVE

L'idée de la mort et de la vie d'outre-tombe.

Cosmas de Prague, rappelant les superstitions païennes que le prince Bretislav II s'efforça de supprimer par un édit de 1092, s'exprime ainsi :

« Item sepulturas quæ fiebant in sylvis et campis atque scenas [1] quas ex gentili ritu faciebant in biviis et in triviis quasi ob animorum pausationem, item et jocos profanos quos super mortuos suos inanes cientes manes ac induti faciem larvis bachando exercebant exterminavit. »

Ce texte relatif aux Tchèques païens a beaucoup exercé la sagacité des commentateurs. Il révèle à coup sûr l'existence d'un culte des morts chez les Slaves de Bohême. Il semble même prouver que ceux-ci croyaient à l'immortalité de l'âme, puisqu'ils faisaient des sacrifices *ob animarum pausationem*. Mais Cosmas s'est peut-être laissé influencer par les idées chrétiennes. Les expressions qu'il emploie appartiennent au langage de l'Église.

Au xii[e] siècle l'homiliaire dit Opatovicky [2] invite le clergé bohémien à interdire les chants diaboliques que le peuple chante la nuit sur les morts et les scènes scandaleuses (*cachinnos*) qui les accompagnent.

1) Le continuateur de Cosmas, dit le moine de Sazava, emploie la forme *cænas*. Elle ne change rien au sens général de la phrase.

2) Publié par Hecht, Prague, 1863.

Thietmar qui n'était pas Slave et qui, en sa qualité de prélat allemand, n'aime pas le paganisme slave, raconte au premier livre de sa Chronique (§ 14) un certain nombre d'histoires de revenants et il ajoute : « Ne muti canis obprobrio noter inlitteratis et maxime Sclavis, qui cum morte temporali omnia putant finiri hæc loquor..... »

Le témoignage de Thietmar paraît confirmé par celui de la Chronique russe dite de Nestor. Après avoir reçu la visite des missionnaires des différents cultes, Vladimir (p. 88 de ma traduction) fait appeler ses boïars et leur communique le résultat de ses entretiens. « Les Grecs, dit-il, sont venus blâmant toutes les religions, mais louant la leur, et ils ont longuement parlé de la création du monde, de l'histoire du monde et ils disent qu'il y a un autre monde ».

En mettant ces paroles dans la bouche de Vladimir, le chroniqueur veut évidemment faire croire que les Slaves païens ne connaissaient pas « cet autre monde ».

Les témoignages des deux ecclésiastiques catholiques sont donc absolument divergents sur cette question délicate. Cosmas affirme que les païens faisaient des sacrifices pour le repos des âmes, Thietmar prétend qu'ils croyaient que tout finissait avec la mort. Le prétendu Nestor s'inspire évidemment de préjugés chrétiens. Les témoignages des Slaves païens nous font absolument défaut.

Voyons un peu ce que nous apprennent les documents linguistiques et les rares textes que nous possédons. L'idée de la mort est exprimée dans les langues slaves par une racine *mer* identique à celle du sanscrit et du latin qui traduit l'idée de lassitude, d'engourdissement, de destruction. L'idée de l'endroit où l'on va après la mort est exprimée par une racine *nav* apparentée évidemment à une racine *ny* qui exprime l'idée de lassitude (tchèque *unaviti*, fatigue ; russe *nyti*, faire mal, *unyly*, abattu).

Or, cette racine donne un subtantif *nav* qui paraît indiquer le lieu où les hommes vont après la mort. *Potom Krok jde do navi*, « ensuite Krok alla dans le nav », dit la Chronique tchèque,

dite de Dalemil, III, vers 5[1]. On pourrait être tenté de songer au mot *nava* au sens de *navis* : Krok alla dans le bateau, dans le cercueil. Mais la construction de la phrase, l'emploi de la préposition *do* n'autorisent pas cette interprétation. On peut donc avec ce texte seul admettre que *nav* ou *nava* désigne le pays d'outre-tombe.

On trouve, d'autre part, le mot *navi* au sens de défunt (Mikl., *Lexicon palaeoslovenico-latinum*, p. 400).

Dlugosz (éd. Cracov., p. 47) nous fournit une indication des plus précieuses, parce qu'elle concorde cette fois avec les données de la linguistique. « Plutonem cognominabant Nya quem inferorum deum et animarum, dum corpora linquunt, servatorem et custodem opinabantur ; postulabant se ab eo post mortem in meliores inferni sedes deduci ».

Les défunts appelés *navi*, un séjour des morts appelé *nav* ou *nava*, un dieu des morts appelé *Nya*, tout cela se tient fort bien. Évidemment Dlugosz qui veut ramener la mythologie slave à la mythologie classique doit endosser la responsabilité du rapprochement de Nya avec Pluton. S'agit-il réellement d'une divinité ou simplement d'un séjour des morts appelé en ancien polonais *nyja* ? Nous n'en savons rien.

Chez les Russes des Carpathes on appelle *Mavky*, *Navky* des espèces de Rousalkas qui paraissent représenter les âmes des morts[2].

D'après les témoignages réunis par M. Machal (p. 121), témoignages que je n'ai pas le moyen de contrôler, le même nom existerait en Bulgarie. Chez les Slovènes on appelle *Mavje*, *Navje*, les âmes des enfants morts sans baptême.

A côté du mot *nav* il y a dans les langues slaves un mot panslave *raj* qui désigne le paradis chrétien. Ce mot est évidemment antérieur au christianisme. On peut supposer qu'il désignait

1) Mikl., *Dict. etym.*, p. 214 a ignoré ce texte si important de la Chronique tchèque.

2) Veselovsky, Razyskania, *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, 1890, p. 269 ; Machal, p. 121.

chez les Slaves païens le séjour des justes, les Champs Élysées, par rapport à *Nav* qui aurait désigné les enfers, le Tartare.

Mais les textes sont muets et l'examen de la racine *raj* ne nous révèle rien de positif. Au fond nous savons très peu de choses des idées des Slaves païens sur la vie d'outre-tombe. Un savant russe, M. Kotliarevsky, a consacré tout un volume à l'étude des rites funéraires chez les Slaves païens[1]. Il y met malheureusement à profit des textes qu'on sait aujourd'hui absolument apocryphes. D'autre part il applique aux Russes slaves des textes arabes qui paraissent bien plutôt s'appliquer aux Russes scandinaves[2]. Ce qui résulte de l'ensemble des textes[3] relatifs aux Russes ou aux Slaves occidentaux, c'est que les anciens Slaves pratiquaient les deux modes de sépulture, l'ensevelissement et l'incinération. C'est qu'ils célébraient en l'honneur de certains morts des banquets ou des fêtes; c'est que certaines femmes, à l'instar des femmes hindoues, se faisaient brûler, sur le même bûcher qui anéantissait la dépouille de leurs maris. Ibn Foszlan raconte qu'il a assisté à l'incinération d'un Russe, et il met les paroles suivantes dans la bouche d'un Russe (Slave ou Varègue)? qui prenait part à la cérémonie : « Vous Arabes, vous êtes un peuple sot ; vous ensevelissez l'homme dans la terre où il est dévoré par les animaux et les vers ; nous, nous le brûlons en un instant pour qu'il s'en aille immédiatement dans le paradis. »

Il n'y a pas, je crois, grand fond à faire sur ce texte.

Les Slaves païens n'avaient pas de lieux spéciaux consacrés à la sépulture. C'est le christianisme qui a introduit chez eux les cimetières. Nous avons cité plus haut le texte de Cosmas sur les sépultures « quæ fiebant in sylvis et in campis ». Cela est confirmé par une lettre de l'évêque Otto, de Bamberg, relative aux Slaves Baltiques : « Ne sepeliant mortuos christianos inter paganos in silvis aut in campis[4]. »

1) Le travail publié pour la première fois en 1868 a été réimprimé sans changements par l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg (*Sbornik*, t. XLIX, 1891).

2) Sur cette distinction voir mon édition de la *Chronique dite de Nestor*.

3) Ces textes ont été étudiés par Kotliarevsky, *op. cit.*

4) Pertz, *Monum.*, VIII, p. 263.

Kadlubek, le chroniqueur polonais du XIII[e] siècle, atteste encore l'existence de banquets funèbres : « Funebres superstitiones quas eciam hodie in funeribus exercet gentilitas [1] ».

Dans les anciennes Chroniques russes il est question d'une fête funèbre appelée *tryzna*. Miklosich[2] écrit *trizna* et traduit ce mot par « pugna », tout en signalant un mot petit-russe: *tryzna* = repas des morts. L'orthographe des textes slaves russes hésite entre *tryzna* et *trizna*. Dans ce doute j'estime que le mot peut être rattaché à la racine *trŭ* « dévorer [3] », et que le mot désigne primitivement un banquet funéraire [4]. Cette explication admise le mot serait évidemment apparenté au mot *strava* employé par Jordanes pour désigner le festin funèbre célébré par les Huns en l'honneur d'Attila :

« Postquam talibus lamentis est defletus stravam super tumulum ejus quem appellant ipsi ingenti commessatione concelebrant... » (ed. Mommsen, c. XLIX, p. 258). On a beaucoup discuté sur ce mot *strava*. Même à l'époque d'Attila les Huns étaient en contact avec les Slaves et l'on peut admettre qu'ils leur ont emprunté le mot *strava*. Il y avait d'ailleurs évidemment des Slaves dans les armées d'Attila.

Je ne discuterai pas longtemps le mot *tryzna* et je renvoie le lecteur au texte français de ma *Chronique de Nestor* :

« Quand un des Radimitches mourait... ils célébraient une tryzna autour du cadavre puis ils faisaient un grand bûcher, posaient le mort sur le bûcher et y mettaient le feu. Ensuite ils rassemblaient les os, les mettaient dans un petit vase et plaçaient ce vase sur une colonne au bord de la route. Ainsi font encore aujourd'hui les Viatitches. »

Dans la même Chronique, sous l'année 969 (p. 54 de ma traduction), il est dit: « Olga mourut. On l'enterra. Elle avait

1) Bielowski, *Monumenta hist. pol.*, t. II.

2) *Etym. Woerterbuch*, sub voce.

3) Toute réflexion faite, cette interprétation me semble préférable à celle que j'ai donnée dans l'index de mon *Nestor*.

4) Krek, *Einleitung*, p. 435 et suivantes.

ordonné qu'on ne lui fît pas de tryzna ; car elle avait un prêtre et ce fut lui qui l'ensevelit. »

Le christianisme n'a pas aboli chez tous les peuples slaves les anciens rites païens en l'honneur des morts. Il suffit pour s'en convaincre de relire, fût-ce dans la traduction française, le poème de Mickiewicz, les *Aïeux*. Mickiewicz écrit en polonais ; mais les paysans de son poème sont des Russes Blancs, des Uniates, c'est-à-dire au fond des orthodoxes chez lesquels l'action du christianisme représenté par un clergé inférieur s'est beaucoup moins utilement exercée que sur leurs congénères slaves, les Polonais catholiques. Parmi tous les peuples slaves ils représentent peut-être l'état d'âme le plus primitif. Les rites qu'ils célèbrent sont absolument les mêmes que le poète latin polonais Klonowicz signalait au XVIe siècle chez leurs ancêtres, dans son poème *Roxolania* :

Quin etiam mos est morientum poscere Manes
Portari tepidos ad monumenta cibos ;
Creduntur volucres vesci nidoribus umbræ
Ridiculaque fide carne putantur ali.

Dans son poème des *Dziady* (les Aïeux) Mickiewicz a mis en scène les rites populaires auxquels donne lieu la fête des ancêtres célébrée par les Russes Blancs dans son pays natal, la Lithuanie. Ces rites que le poète avait observés, ces chants qu'il avait entendus et qu'il interprétait en beaux vers polonais, ont été recueillis à diverses reprises, notamment dans la belle publication de M. Schein : *Matériaux pour l'étude de la vie et de la langue de la population russe des provinces du Nord-Ouest* (Saint-Pétersbourg, imprimerie de l'Académie des Sciences, 3 vol. in-8°, 1896).

Dans le tome III (p. 582 et suivantes), M. Schein a consacré une cinquantaine de pages à l'étude des rites en l'honneur des ancêtres.

Ce que le paysan de la Russie Blanche appelle *dziady*, *dzidy*, *diady* (*roditeli*, parents dans la Grande Russie), ce sont les âmes des parents défunts. Ces âmes ne sont pas nécessairement celles d'ancêtres ou d'aïeux. On fait figurer parmi les *dziady*,

non seulement les grands-parents, les oncles, les tantes, mais même des enfants morts en bas âge.

Ce qui caractérise ces rites, c'est qu'ils sont absolument païens. On les célèbre parfois quarante jours après le décès du défunt qu'on veut honorer. Au début de novembre, il y a une fête générale des Dziady. La partie essentielle de cette fête, c'est un repas dont on garde les restes pour les défunts.

La veille de la fête, on nettoie la maison, on prépare les mets. La propreté de la maison, la bonne qualité des mets attirent les ancêtres. Le soir, les parents et les invités se réunissent dans la maison. Le père de famille allume un cierge, le fiche derrière le poêle, récite une prière et éteint le cierge. Tout le monde s'asseoit autour de la table chargée de mets, de bière et d'eau-de-vie et celui qui a dit la prière profère la formule suivante :

> Saints ancêtres, nous vous appelons,
> Saints ancêtres, venez à nous.
> Il y a ici tout ce que Dieu nous a donné.
> Je vous offre tout ce que j'ai,
> Tout ce dont notre maison est riche.
> Saints aïeux, nous vous en prions, venez, descendez vers nous.

Puis il verse un verre d'eau-de-vie, de façon à ce qu'il en déborde un peu sur la table pour les ancêtres, et boit. Tous les adultes font de même. Personne ne commence à manger avant qu'on ait enlevé de chaque mets une cueillerée ou un morceau que l'on met dans un vase spécial. On place ce vase près de la fenêtre (toujours pour les ancêtres). Puis on se met à manger et à boire, mais sans gaieté. Les vieillards sont plus tristes encore que les autres, ils prêtent l'oreille au moindre bruit, au murmure des feuilles, au souffle du vent, au craquement de la porte, au vol d'un papillon de nuit. Tous ces phénomènes semblent indiquer la présence des défunts. Le repas fini, on se lève de table, après avoir congédié les ancêtres par cette formule :

Saints ancêtres, vous êtes venus ici,
Vous avez bu et mangé,
Allez-vous en maintenant chez vous.
Dites, que vous faut-il encore?
Ou plutôt allez-vous en au Ciel.

Les Slaves de la Russie Blanche sont de race très pure; ils ont été peu touchés par la civilisation : le christianisme n'a fait que les effleurer. Leur état d'âme est encore aujourd'hui celui de leurs ancêtres païens d'il y a dix siècles. Le témoignage que nous apporte leur folk-lore mérite d'être pris en sérieuse considération.

Ces traditions encore existantes en dépit du christianisme chez certains peuples slaves sont jusqu'à nouvel ordre la meilleure preuve à fournir pour démontrer que leurs ancêtres païens avaient l'idée d'une vie d'outre-tombe. C'est le folk-lore qui doit ici suppléer au silence des textes anciens. Mais le domaine du folk-lore est infini, et les indications que nous avons données suffisent pour le moment. L'archéologie nous vient d'ailleurs ici à la rescousse. On a trouvé en Bohême, dans des tombeaux païens, des vases qui avaient dû renfermer des aliments et qui avaient été évidemment déposés pour servir aux défunts dans la vie d'outre-tombe[1].

1) Krek, *Einleitung*, p. 418.

Louis Leger.

LES IDÉES DES INDIENS ALGONQUINS

RELATIVES A LA VIE D'OUTRE-TOMBE

INTRODUCTION

MATÉRIAUX. — Nous commencerons par indiquer la nature des matériaux que nous avons employés pour cette étude. Ce sont en premier lieu les rites et coutumes des Indiens. Sous ce chef, nous avons classé les récits qui relatent la façon dont se font les funérailles ; nous avons porté une attention particulière sur les objets placés dans le tombeau et sur les autres pratiques ou cérémonies qui se rapportent à l'enterrement ; puis nous avons relevé diverses autres pratiques significatives qui ont trait à la mort, telles que le deuil, les fêtes des morts et les coutumes qui semblent destinées soit à briser, soit à conserver les liens qui existent entre le mort et les vivants. Dans un second chapitre nous avons examiné les explications données par les Indiens tant sur le but que sur l'origine de ces diverses cérémonies. Nous avons consacré la troisième partie de cette étude aux mythes ou récits indiens relatifs au pays des âmes, récits qui constituent la plus grande partie des documents que nous examinerons. Nous avons ensuite étudié les renseignements donnés par les Indiens eux-mêmes sur leurs croyances au sujet des morts, renseignements qui souvent ne devront être acceptés que sous caution, les réponses de l'Indien ayant été amenées par des questions qui n'étaient pas conformes à sa manière de penser. En dernier lieu,

nous considérerons l'attitude de l'Indien à l'égard de la mort et de la vie future, l'esprit dans lequel il en parle, et plus encore, sa conduite en face de la mort qui indique la manière dont il se représente actuellement la vie future.

TRIBUS DE LA FAMILLE DES ALGONQUINS. — Notre travail est consacré aux Indiens de la famille des Algonquins[1], dont les limites sont définies par des ressemblances linguistiques. Je n'ai trouvé aucune pensée commune qui caractérisât les Algonquins considérés comme un tout, bien qu'il y ait des groupes de tribus Algonquines qui ont des idées manifestement communes. La division linguistique est cependant utile; elle constitue le moyen le plus pratique de circonscrire notre champ d'étude. Les tribus de la Nouvelle-Angleterre appartenaient toutes au groupe Algonquin, ainsi que celles du sud-est de l'État de New-York, celles de New-Jersey, celles du sud-est de la Pensylvanie. On trouvait des tribus Algonquines le long de la côte de la Caroline du Sud, aussi bien que de celle de la Caroline du Nord. Le Canada, au sud de la baie d'Hudson et à l'est des montagnes Rocheuses, était occupé par des tribus de cette même famille, à l'exception de la région comprise entre le lac Érié et le lac Huron qui était aux mains des Hurons et des autres peuples, leurs alliés. Au sud des Grands Lacs, les Algonquins ont habité l'Illinois, une grande partie du Michigan, du Wisconsin et de l'Indiana, ainsi qu'une partie de l'Ohio et du Minnesota. Le Kentucky était un territoire contesté. A l'ouest du Mississippi étaient les Pieds-Noirs, les Cheyennes, et les Arapahos, que la plupart des auteurs modernes classent parmi les Algonquins. Les relations que l'on possède concernent seulement un petit nombre de ces tribus. Lorsque l'on a rejeté, parmi ces documents, ceux qui n'ont aucune valeur, il ne reste qu'un nombre relativement restreint de tribus sur lesquelles nous ayons des renseignements. En outre les documents sont fréquemment si peu précis qu'il est impossible de dire qu'ils

1) Voy. D. G. Brinton, *The American race*, New-York, 1891, pp. 74-80. H. H. Bancroft, *History of the United States*, vol. II, ch. IV, *Encyclopædia Britannica*, art. *Indians*.

s'appliquent à une tribu Algonquine ou du moins de quelle tribu il s'agit. Les premières, les plus nombreuses et les meilleures informations que nous possédions sont relatives aux Indiens du Canada : les Montagnais, les Souriquois ou Micmacs et les tribus auxquelles les premiers auteurs donnent plus spécialement le nom d'Algonquins[1]. Sur les Chipeways ou Ojibways (que l'on appelle encore Sauteux ou Saulteurs)[2] qui vivaient au voisinage du lac Supérieur nous avons des documents nombreux et excellents. Sur les tribus de l'Illinois, de l'Indiana, de l'Ohio les matériaux sont moins nombreux ; sur les Arapahos et les Cheyennes, il n'y a rien[3]. Les Pieds-Noirs nous ont été bien décrits. Quant aux Indiens de la côte de l'Atlantique, depuis longtemps disparus, ils ont été plus ou moins bien étudiés par les auteurs des XVI[e], XVII[e] et XVIII[e] siècles.

NATURE ET VALEUR DES DOCUMENTS. — Les relations où nous avons puisé nos informations ont des valeurs fort diverses. Nous avons considéré celles qui ont trait aux rites ou aux coutumes comme présentant une plus grande valeur ; nous jugeons être de moindre valeur celles qui racontent des rêves ou des visites à l'autre monde et cela parce qu'elles reproduisent des pensées sujettes à des variations et qui n'ont pas la permanence des rites. Les réponses des Indiens à des questions qu'on leur a posées offrent encore moins de valeur. En effet les questions sont telles que l'Indien peut difficilement les comprendre ; il n'est point accoutumé à confesser sa foi et quand il lui faut formuler ses croyances devant des étrangers, ses affirmations sont fréquemment factices et mensongères. Il donne son assentiment à toute doctrine qu'on lui propose et évidemment ne croit pas que sa

1) R. G. Thwaites, *Jes. Relations*, vol. I. Map and Introduction ; Fr. Parkman, *The Jesuits in Northern America in the XVII[th] century*. 7[e] éd., Boston, 1872, Introd., p. XX-XXIV.

2) Ce nom s'applique aussi quelquefois aux Crees.

3) Le livre du colonel R. I. Dodge, *The hunting grounds of the Great West* (1877), constitue cependant une véritable monographie des Cheyennes et contient quelques renseignements utiles sur les Arapahos. Cf. du même auteur : *Our wild Indians* (1890) [L. M.].

croyance ait une importance pour son propre salut ou pour celui des âmes défuntes. Encore moins dignes de confiance sont les récits dans lesquels l'auteur (et la chose est fréquente) dit simplement que les Indiens ont telle et telle croyance sans dire comment il a pu s'en rendre compte.

Leur date. — La date du document influe également sur sa valeur. Toutes choses égales d'ailleurs, les meilleurs sont ceux qui remontent aux premiers jours des relations des indigènes avec les Européens. Les croyances indiennes se mêlèrent rapidement de croyances religieuses européennes. Les mythes ont emprunté partiellement l'idée chrétienne du ciel et de l'enfer et il est souvent devenu difficile de discerner l'ancienne forme de la croyance. Les tribus qui habitaient les rives de l'Atlantique et du Saint-Laurent furent les premières en contact avec les blancs; nous trouvons de très bonne heure leurs croyances transformées par les nouveaux venus. Les tribus de l'Ouest gardèrent plus longtemps leurs croyances et leurs coutumes anciennes. Sur les Ojibways et les Crees ou Knisteneaux qui vivaient à l'ouest et au nord-ouest du lac Supérieur nous possédons des documents de valeur qui datent du cours de ce siècle; mais des récits plus anciens sur ces deux peuples nous rendraient encore des services plus précieux si nous en pouvions trouver. Les auteurs qui ont écrit en ces cinquante dernières années ont, d'autre part, l'avantage d'avoir prêté une attention plus assidue à la vie des sauvages que ne le faisaient ceux du siècle dernier. En comparant les récits de ces dernières années à ceux des temps plus anciens, on peut éliminer jusqu'à un certain point les éléments étrangers.

Designations vagues. — Une faute où tombent moins souvent les auteurs modernes que les anciens, c'est celle de négliger de spécifier et la tribu dont ils parlent et la date. On a fréquemment, au xviie et au xviiie siècle, décrit le Nouveau Monde et ses habitants en considérant dans ces descriptions les Indiens comme un tout; l'écrivain mélangeait alors ce qu'il avait entendu dire sur des tribus indiennes diverses et mêlait sans aucun ordre ses propres observations à celles de divers autres voyageurs.

Ignorance de l'écrivain. — L'observateur est fréquemment indigne de toute créance même lorsqu'il écrit à une date très éloignée, et qu'il indique soigneusement de qui il parle et sur quelle autorité il appuie ses dires. Il en est beaucoup qui ont prétendu décrire les Indiens, ne connaissant que très imparfaitement leur langue, étant par suite contraints de deviner ce qu'ils disaient. La crainte qu'éprouvait l'Indien empêchait une observation attentive de ses coutumes, surtout au sud du Canada, sur la côte de l'Atlantique, en même temps que la défiance envers les blancs le poussait à leur cacher ses rites. Parfois l'écrivain rapporte des traits qui l'ont frappé comme très particuliers, négligeant d'autre part des points essentiels. Celui qui n'a fait parmi les Indiens qu'un court séjour donne naturellement des renseignements qui sont loin d'avoir la valeur de ceux que nous fournissent des hommes qui ont vécu longtemps parmi ces peuples.

Ses préjugés. — Les préjugés d'un observateur ont une influence désastreuse sur ses descriptions. Plus d'un chrétien a décrit les coutumes indiennes comme si étroitement alliées au culte du diable qu'il accompagnait d'une sorte d'excuse ses descripteurs et bientôt coupait court à son récit. Chez les anciens écrivains de la Nouvelle-Angleterre se montre un esprit de ce genre. D'autre part, et il s'agit fréquemment du même auteur, les récits sont fortement altérés par des tentatives de rapprochement avec le christianisme. Si par exemple un Indien montrait du doigt le ciel au cours d'une conversation on s'imaginait que son dieu était le même que le vôtre.

Appréciation critique des divers documents. — En frappant contraste avec le désordre des anciens récits, qui sont par là même d'un usage difficile, sont les œuvres des Jésuites. Les lettres du Père Biard en 1611, continuées par les « Relations » des Jésuites, nous offrent une remarquable série de descriptions des rites et coutumes des Indiens du Canada qui habitaient au voisinage des missions de la Société de Jésus. Les Pères Jésuites vivaient avec les Indiens, partageant leurs souffrances et leurs succès. Ils comprenaient fort bien que pour convertir l'Indien il fallait

d'abord le comprendre. Il ne suffisait pas à un Jésuite de donner sa propre explication des cérémonies et des pratiques dont il était témoin; il y ajoutait celle des Indiens eux-mêmes. En outre, lorsqu'il soupçonnait de mauvaise foi les réponses des naturels, il notait ses doutes en rapportant la conversation.

Le Récollet Le Clercq nous a fourni des renseignements de valeur sur les Micmacs de la baie de Jaspé, quoique ses écrits soient d'une date postérieure à celle des récits des premiers Jésuites : Biard, Le Jeune, Lallemant, etc. Sur les Indiens de la Nouvelle-Angleterre nous possédons, outre de courts récits contenant de vieux clichés sur les naturels, le travail vraiment parfait de Roger Williams : « Clé des langues indiennes ». Les travaux de Winslow ont aussi une grande valeur. Le travail de Williams fait autorité pour la Nouvelle-Angleterre; cependant il semble n'avoir eu de rapports qu'avec des naturels bien disposés envers les blancs et qui tendaient au christianisme ou étaient fort peu enclins à opposer leurs propres idées à celles des blancs. Les colons de la Nouvelle-Angleterre ne vivaient pas si étroitement de la vie des Indiens que le faisaient les Jésuites et les commerçants français du Canada. Sur le sud-est de l'État de New-York dont les tribus appartenaient à la famille des Algonquins, les plus complets et les meilleurs travaux sont ceux de Van der Donck (*Description of the New Netherlands*), que d'autres auteurs ont copiés et ceux de Denton de Long Island : *Brief Description of New-York*, 1670. Sur la Pensylvanie et le New-Jersey, les anciens écrits sont courts et ne nous montrent pas que la vie de leurs auteurs ait été étroitement mêlée à celle des naturels. Au dix-huitième siècle nous trouvons cependant les récits du missionnaire Brainerd (*Life and journal*), observateur soigneux dont les informations sont le résultat d'un contact intime avec les Indiens Delawares. La valeur des travaux du missionnaire morave Heckewelder et de l'historien Loskiel se trouve considérablement diminuée par la présence d'éléments chrétiens chez les Indiens qu'ils décrivent. En outre il nous est impossible de nous en servir pour notre sujet parce qu'ils traitent des Indiens des Missions sans faire de distinction (ou du moins rarement) entre

Delawares et Iroquois : certains passages où se trouve indiquée avec précision la tribu dont il s'agit, ont une valeur considérable. Sur la Virginie et la Caroline du Nord nous possédons d'anciens documents qui contiennent les observations de résidents qui n'ont fait dans le pays qu'un court séjour, aucun de ces récits ne révèle un contact intime avec les Indiens, comme ceux que nous possédons sur le Canada et l'Ouest, ni des études soigneuses et approfondies comme celles de Roger Williams. Les travaux de Smith et de Hariot sont sans doute les meilleurs pour le xvi[e] et le xvii[e] siècle. Au xviii[e], les descriptions de Lawson sont très complètes mais elles nous laissent dans l'ignorance de la tribu dont il s'agit.

Les chasseurs et les négociants, qui vivaient parmi les Indiens comme leurs compagnons, ont eu, somme toute, de meilleures occasions que les missionnaires d'étudier leurs coutumes et leurs croyances ; dans la situation d'élèves et non plus de maîtres, ils ont pu mieux saisir l'esprit des Indiens. Malheureusement les premiers aventuriers étaient rarement des écrivains ; et ils ne nous ont laissé que fort peu de récits. Ceux de Perrot au xvii[e] siècle seraient pour nous un précieux appui, s'il n'avait négligé de spécifier les tribus dont il parle. Au même siècle, le journal de Radisson semble contenir des renseignements de valeur sur des tribus confusément désignées. Au xviii[e], Mackenzie nous fournit de bons documents sur les Knisteneaux ou Crees. Les connaissances acquises par Alexandre Henry sur les Ottawas constituent pour nos études une utile contribution. Le voyageur La Hontan, qui est à d'autres points de vue un remarquable écrivain, indique rarement la tribu dont il parle.

Dans le courant de ce siècle, les observateurs se sont multipliés, mais la quantité de la matière observable a décru. Plusieurs travaux, par exemple ceux de Morse, nous viennent des agents et interprètes du gouvernement des États-Unis. Ces agents ne semblent pas avoir vécu en contact intime avec l'Indien, ou avoir vécu seulement avec des Indiens à demi chrétiens.

L'ouvrage de Schoolcraft lui-même présente une faible valeur relativement à sa grande étendue. Dans ses six volumes, écrits

pour le Bureau des Affaires indiennes des États-Unis, et dans plusieurs autres volumes de voyages et d'histoires, on trouve pour nos recherches fort peu de matériaux parce qu'il est impossible de savoir quelle est la tribu dont il s'agit, ni les circonstances dans lesquelles les informations ont été recueillies. Schoolcraft a dirigé son attention principalement vers les traditions et les mythes; les éléments chrétiens y abondent. Les descriptions de rites ne sont ni aussi nombreuses ni aussi exactes qu'on le pourrait désirer. Le travail de Schoolcraft, quoique de réelle valeur, en aurait eu davantage, si l'auteur eût été soit un simple aventurier rapportant fidèlement ce qu'il a vu, soit un véritable homme de science sachant critiquer et classer. Le récit de la captivité et des aventures de Tanner, dans la première partie du siècle, est un bon travail sur les tribus voisines du lac Supérieur. L'ouvrage de Keating est une étude soigneuse de plusieurs des tribus vivant au sud des lacs. A notre avis, pour la connaissance des Ojibways, le livre de Mackenney est important à consulter. Le meilleur de tous les travaux récents sur les idées que se font les Indiens de la vie future est celui de Kohl sur les Ojibways. Cet auteur semble avoir fait tout le possible pour connaître leur croyance. Il a su gagner la confiance des Indiens et s'est montré un questionneur infatigable, un rapporteur fidèle. Cependant il se servait d'un interprète pour parler aux indigènes, ce qui nous le rendrait suspect, si ses descriptions ne portaient avec elles des marques d'exactitude. Un autre type d'écrivain, l'Indien converti, est représenté par les Ojibways Peter Jones et Copway. L'ouvrage du premier est particulièrement riche en informations, et constitue l'un des meilleurs documents que nous ayons parce qu'il nous parle de choses auxquelles il a lui-même été personnellement mêlé. On sent que ses descriptions sont tout à fait dignes de créance. En même temps, ses généralisations et les explications qu'il donne des croyances indiennes indiquent qu'il a formulé ses croyances primitives dans les termes de sa foi présente, ou qu'il était en relation avec des Indiens dont la pensée était à demi-chrétienne. Les descriptions que donne Warren des Ojibways ont égale-

ment de la valeur. Sur les Pieds-Noirs Grinnell nous a transmis des récits et des explications qui n'ont pu être égalés; il ne manque à son travail qu'une description des rites et des coutumes, lacune que comblent en partie deux ou trois autres auteurs.

Parmi les travaux de valeur qui portent sur un grand nombre de tribus on ne peut oublier ceux de Yarrow sur les coutumes funéraires. C'est une compilation qui contient des matériaux inédits et dans laquelle la tribu dont il est question est dans tous les cas spécifiée. Le missionnaire De Smet a également étudié des tribus de diverses parties des États-Unis et cela avec un intérêt si vrai pour tout ce qui touche aux indigènes, qu'il rappelle les auteurs des « Relations » du XVIIe siècle.

Il existe de nombreux travaux de seconde main qui ont peu de valeur pour nous. Dans les ouvrages plus anciens il est difficile de distinguer les emprunts. Ces travaux ont en outre l'inconvénient de ne pas indiquer la tribu dont il est question. Parmi ceux-là, on peut mentionner le livre de Lafiteau sur les mœurs et les coutumes des Indiens ainsi que la plupart des historiens, sinon tous. Le journal de Charlevoix contient également des matériaux de seconde main et la plus grande partie de cet ouvrage ne donne pas d'indication sur les tribus, auxquelles se réfèrent les récits, de telle sorte que bon nombre des faits qu'il rapporte ne peuvent nous servir pour notre étude.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

RITES ET COUTUMES

Importance des rites chez les peuples primitifs. — Nous acceptons et tenons pour bien fondée cette idée que chez les peuples primitifs le rite ou l'acte religieux constitue la partie essentielle de la religion. C'est le sacrifice qui établit entre le fidèle et son dieu les relations qui doivent exister.

Les croyances dont le dieu est l'objet ont d'autre part peu de valeur religieuse ; il n'est pas obligatoire de connaître ni de raconter son histoire. A personne, il n'est jamais demandé une confession de foi. Il en est exactement de même en ce qui concerne les relations avec les morts. Il était indispensable que des captifs fussent sacrifiés sur la tombe de Patrocle ; il était d'une haute importance que tout homme obtînt une sépulture, mais on n'attachait point une égale valeur aux croyances qu'impliquaient ces pratiques. L'interprétation mythique d'actes de cette espèce peut varier, il se peut même faire qu'il n'en existe aucune sorte d'interprétation ; les actes n'en continuent pas moins à être accomplis. Celui qui s'acquitte d'une pratique rituelle n'en peut souvent donner la signification, peut-être précisément parce qu'elle est évidente d'elle-même. Vous pouvez aussi bien lui demander la raison pour laquelle il mange que celle pour laquelle il donne à manger aux morts.

Nous étudierons successivement, chez les Algonquins : 1° les pratiques funéraires ; 2° les mythes funèbres ; 3° les relations

qui unissent les uns aux autres et aux rêves les mythes et les pratiques.

Pratiques et coutumes en usage chez les Algonquins au moment de la mort. — Lorsqu'un homme est atteint de quelque maladie, on cherche à le guérir avec des simples ou en célébrant des fêtes ou en suspendant des offrandes à des perches devant sa maison. Si le cas est plus grave, on appelle un homme-médecine, il bat du tambour et pousse des cris, assisté en cette tâche par toute la compagnie qui s'est réunie autour du malade; il souffle sur le patient, lui tire du sang ou essaie par divers procédés d'extraire de son corps le mauvais esprit, qui est la cause de tout le mal.

Le P. Biard raconte des Micmacs ou Souriquois qui habitaient autour de Port-Royal [1] que lorsque le sorcier avait rendu cette sentence que le malade succomberait à la maladie dont il était atteint, on ne lui donnait plus à manger et on ne prenait plus soin de lui. Ses parents et ses amis s'assemblaient et le mourant faisait son oraison funèbre où il proclamait ses actions héroïques, donnait aux siens ses derniers conseils, etc. Les hôtes échangeaient avec lui des présents et préparaient avec les aliments qu'ils trouvaient chez lui une sorte de festin. Ils sacrifiaient des chiens, afin qu'ils le précédassent, dit Biard, dans l'autre monde: on les mangait cependant à ce repas funéraire. L'assistance pleurait et disait adieu au mourant.

Cette négligence à lui donner des soins semble n'indiquer ni qu'il inspire de la crainte ni qu'on le délaisse avec intention [2]. Des lamentations accompagnées de cris et de gémissements ne sont pas seulement en ces circonstances l'expression volontaire de la douleur, elles constituent en bien des cas un véritable rite. Perrot [3], en parlant des Ottawas et d'autres tribus, dit que lorsqu'un Indien est sur le point de mourir, on le revêt de beaux vêtements, et on place ses armes auprès de lui. Ses parents et les

1) *Rel.* 1611-16, éd. Muguet, 85-6, 88, 90 et Lettres de Biard, 10, 1611, éd. Carayon, 27 et 31 janv. 1611 (O'Callaghan's Reprints, nº 1).

2) Cf. Le Jeune, *Rel.* 1637, ch. XI.

3) *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, p. 32, 33.

jongleurs se tiennent autour de sa couche et quand l'agonie commence, les femmes et les filles, — celles qui appartiennent à la famille, mais aussi des pleureuses de louage, — se mettent à crier et à chanter des chants funèbres où sont mentionnés les liens qui les unissent au mourant. Au moment de la mort ou quelques instants auparavant, on l'asseoit sur son séant. Dans toutes ces pratiques se manifestent des sentiments d'attachement pour le mourant et il semble que les cérémonies célébrées soient destinées à l'aider à mourir.

Abandon des malades. — Il y a chez les tribus du nord de nombreux exemples de l'abandon ou de la négligence des malades.

Chez les Montagnais, on hâtait la mort en frappant le mourant d'un coup de massue[1]. Chez les Nascopies du Labrador, c'était la coutume de mettre à mort ses vieux parents[2]. Les Montagnais et les Nascopies étaient des tribus nomades qui avaient quelque peine à trouver assez de nourriture pour subsister ; la tribu ne pouvait guère conserver que ceux de ses membres qui pouvaient lui être de quelque utilité. Il faut noter toutefois que les vieillards n'étaient tués qu'avec leur consentement et à vrai dire sur leur demande. Le P. Le Jeune[3] dit que les Montagnais tuent les enfants en bas âge quand leur mère meurt, parce qu'ils ne sauraient vivre sans elle ; l'idée semble être ici que l'enfant sera bien soigné s'il va rejoindre sa mère morte. — Les voyageurs[4] ont rapporté des cas où en temps d'épidémies les mourants ont été entièrement abandonnés, mais ce sont là des faits qui ne réclament pas d'autres explications que celles que nous en donnons lorsque nous les rencontrons chez des peuples civilisés.

1) Le Jeune, *Rel.* 1633, éd. Cramoisy, p. 23, 64; *Rel.* 1634, p. 28, 34.

2) J. Mac Lean, *Tales of 25 years' service in Hudson's Bay Territory* (Londres, 1849), II, 122. Cf. pour d'autres tribus du nord, Jérémie, *Relation du Détroit et de la Baie de Hudson* (Amsterdam, 1720).

3) *Rel.* 1634, éd. Cramoisy, p. 14.

4) W. H. Keating, *Narrative of an Expedition to the source of St Peter's River* (1823), I, 96; J. Josselyn, *Account of two voyages to New England* (1705), in *Mass. Hist. Soc. Coll.*, sér. III, vol. 3, p. 132, 33; J. Robson, *Account of six years' residence in Hudson Bay* (1752), p. 50.

Cérémonies funéraires. — Voici les traits essentiels des cérémonies funéraires chez les Algonquins :

1° Le cadavre est revêtu de ses meilleurs habits [1] ; 2° la mort est annoncée à la tribu; 3° les membres de la famille et d'autres personnes profèrent des lamentations, d'ordinaire après s'être noirci le visage et s'être fait sur le corps d'autres marques ; 4° le cadavre est d'ordinaire inhumé ; 5° avec le mort sont enterrés des aliments, des vêtements, des armes et des ustensiles, — tous les objets dont il se servait et quelquefois d'autres encore dont on lui fait présent ; 6° on érige sur la tombe un poteau où sont indiqués le clan du mort, les belles actions qu'il a accomplies, etc. ; 7° un « souvenir » du mort (relique, etc.) est conservé ; 8° on fait un un repas auquel participe le défunt; 9° un discours lui est adressé ; 10° certaines pratiques sont accomplies parfois qui ont pour but de chasser l'esprit du mort de son wigwam, et l'habitude existe de s'enfuir en courant de la tombe, l'inhumation achevée ; 11° la case du mort est souvent brûlée ou détruite ; 12° certaines pratiques de deuil sont observées pendant plusieurs semaines et même plusieurs mois après l'enterrement ; 13° des visites sont faites à la tombe et des repas y sont donnés de temps en temps par les parents, d'ordinaire une fois l'an tout au moins. — De

1) J. Heckewelder, *Historical account of the Indian nations* in *Mem. of Hist. Soc. of. Pennsylvania*, XII (1876), p. 271-5 (Delawares) ; Le Clercq, *Nouvelle relation de la Gaspésie* (1691), p. 520-6 ; P. Jones, *History of the Ojibway Indians* (1861), p. 98-100 et H. R. Schoolcraft, *Personal memoirs of thirty years' residence with Indian tribes* (1851), p. 105 et *Information respecting the Indian tribes of the U. S.* (1853-1860), II, p. 68 ; H. Whitfield, *Indians of New England. Progress of the Gospel* (1651) in J. Sabin's *Reprints*, Quarto Series, n° 3, p. 11 et J. Denton, *Journal in Massachussets*, 1686 in *Mass. Hist. Soc. Coll.*, sér. 2, vol. II, p. 122-23 (Nouvelle-Angleterre) ; P. Jos. Jouvency, *Historia Societatis Jesus*, Rome, 1711 (Réimpression du l. XV, p. v, par O'Callaghan), p. 260-61 (Nouvelle-France) ; Le Beau, *Aventures ou voyage curieux et nouveau parmi les Sauvages de l'Amérique*, Amsterdam, 1738, II, 301-322 (Algonquins) ; La Hontan, *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale* (La Haye, 1703), 151-2 ; Keating, *loc. cit.*, I, 113-11 (Pottawatomis), Schoolcraft, *Ind. tribes*, I, 338 (Menomonis) ; J. Morse, *Report on Indian affairs* (1822), H. C. Yarrow, *Introduction to the study of mortuary customs among the North American Indians*, p. 67 (Pieds-Noirs) ; J. Lawson, *A new voyage to North Carolina* (1709), p. 178-82 et un grand nombre d'autres auteurs.

ces diverses coutumes, quelques-unes se retrouvent dans toutes les tribus, d'autres dans la plupart d'entre elles, d'autres enfin dans un petit nombre seulement. Il est peu de tribus, s'il en est, qui les observent toutes. Venons-en maintenant aux détails.

Lamentations funéraires. — La réunion qui s'assemble à l'occasion d'une mort et d'un enterrement manifeste d'ordinaire sa douleur par des signes évidents ; certains documents font mention de pleureurs loués [1]. Associée à cette coutume des lamentations se retrouve celle de chanter et de danser aux cérémonies funèbres, à ce qu'il semble pour s'amuser [2]. La présence simultanée dans les mêmes cérémonies de ces pratiques qui paraissent antithétiques les unes aux autres a sa contre-partie dans la vie des peuples civilisés et sans aucun doute le fondement psychologique est le même pour l'Indien et pour l'homme blanc à cette double série de coutumes mortuaires. Le deuil cérémoniel montre que ces lamentations trouvent place aux funérailles par le sentiment d'une sorte de convenance naturelle tout autant que comme manifestation spontanée de la douleur.

Oraisons funèbres. — L'oraison funèbre comporte en leur totalité ou en partie seulement les éléments suivants [3] : 1° une simple déclaration du fait même de la mort, en ces termes par exemple : « Tu ne parles plus... » ; 2° un adieu où est exprimé à

1) Le Beau, *loc. cit.*, II, 304 (Algonquins) ; Heckewelder, *loc. cit.*, p. 275 (Delawares) ; N. Perrot, *loc. cit.*, pp. 32-33 (Ottawas et autres tribus) ; Lawson, *loc. cit.*, p. 183 (tribus de la Caroline du Nord).

2) Joutel, *Journal historique du dernier voyage de M. de la Salle* (1684-88), Paris, 1713, pp. 342-43 (Illinois) ; Kohl, *Kitschi Gami* (Brême, 1859 ; trad. anglaise, p. 12) (Ojibways) ; *Lettres édifiantes et curieuses*, VI, p. 178 (Illinois) ; H. Spelman, *Relation of Virginia* in Ed. Arber's *Introduction to captain J. Smith's works*, p. cx. [Lorsqu'on pense au caractère nettement religieux qu'affectent presque toujours les danses, l'interprétation de Mme Moon Conard est faite pour provoquer quelque surprise ; c'est un point sur lequel de nouvelles recherches s'imposent. — L. M.].

3) Le Beau, *loc. cit.*, II, p. 304 (Algonquins) ; Le Clercq, *loc. cit.*, p. 523 ; H. J. Hind, *Explorations in Labrador* (1863), I, 170 ; Schoolcraft, *Memoirs*, 105 (Ojibways) ; Isaac Mac Coy, *History of Baptist Indian missions* (1840), p. 132 (Pottawatomis) ; Kent *in* Yarrow (in *First ann. Rep. of the Bureau of Ethnology*) p. 94 (Sacs and Foxes) ; Young *in* Yarrow, *Introd.* (Pieds-Noirs) ; Lawson, *loc. cit.*, p. 180 (tribus de la Caroline du Nord).

la fois le chagrin que l'on éprouve du départ du défunt et le désir que l'on ressent de le voir revenir ; 3° un éloge de sa vie et une proclamation de ses hauts faits ; 4° l'expression d'opinions sur la vie future ; 5° une requête au mort de n'envoyer pas son esprit troubler les vivants. L'oraison funèbre est prononcée par une personne spécialement choisie à cet effet, d'ordinaire un parent. Les pleureurs eux aussi adressent au mort de douloureux adieux et l'invitent à revenir. A des funérailles célébrées chez les Delawares, les pleureurs tiraient de toutes leurs forces sur le corps en disant : Lève-toi ! Reviens parmi nous. Ne nous quitte pas ! Ne nous abandonne pas [1] !

Modes de sépulture. — L'inhumation est, chez les tribus Algonquines, le mode de sépulture le plus habituel. Quelques-uns des Indiens de la Nouvelle-Angleterre et quelques Pieds-Noirs ensevelissaient les défunts dans des wigwams [2]. Les Illinois plaçaient les cadavres dans des arbres. Quelques-uns d'entre les Ojibways avaient coutume de disposer les cadavres sur des sortes d'estrades ou d'échafauds [3], bien que la pratique la plus habituelle parmi eux fût celle de l'enterrement. Il semble que l'on n'attache pas une très grande importance au mode de sépulture : l'essentiel, c'est que le mort ait des provisions avec lui et qu'il ne soit point trop hermétiquement enfermé [4]. A une époque récente tout au moins, les chefs indiens choisissaient le mode de sépulture qui s'adaptait le mieux à leurs idées particuliè-

1) Heckewelder, *loc. cit.*, p. 273. Voir aussi Th. C. Halm, *Short description of New Sweden compiled from « people worthy of credit »* 1702, in *Pennsylvania's Historical Soc. Mem.*, vol. III, 1834, p. 143.

2) Winslow, *Relation of New England* in Young's *Chronicles of Plymouth*, p. 363, 154, 227 ; Yarrow, *Introduct.*, p. 65 et Wied, *Travels in the interior of North America*, p. 259 (Pieds-Noirs).

3) Warren, *History of the Ojibways* in Schoolcraft, *Ind. Tribes*, II, 161.

4) Il doit y avoir avoir un trou dans le cercueil et dans ce qui recouvre la tombe. Le couvercle du cercueil ne doit pas être cloué. Schoolcraft, *Oneota. Red Race of America*, p. 84 ; *Ind. Tribes*, V, p. 79 (Ojibways) ; Kohl, *loc. cit.*, p. 159 ; P. Jones, *loc. cit.*, p. 100 ; H. Gillmann, *Burial customs of our aborigines A. A. S.* (1886) ; N. Y. Hoffman, *The Menomini Indians* in *XIVth Ann. Rep. of Bur. of Ethn.*, p. 241.

res[1]. Le P. Rasles[2] dit que l'une des familles des Ottawas brûlait ses morts, tandis que les autres enterraient les leurs. Cette coutume de l'incinération, racontait-il, avait été adoptée par eux sur l'ordre de leur ancêtre divin Michabou.

Influence exercée par le rang sur le mode de sépulture. — En certaines tribus, le mode de sépulture est déterminé par le rang. En Virginie, les chefs et les prêtres étaient embaumés et déposés en une maison destinée à cet objet; les gens du commun étaient enterrés ou placés sur une estrade de bois[3]. Dans la Nouvelle-Angleterre, les funérailles des chefs étaient accompagnées d'honneurs spéciaux[4]. Chez les Pieds-Noirs, les cadavres des guerriers sont placés dans les arbres, ceux des femmes et des enfants dans les broussailles[5].

La mort violente et le mode de sépulture. — Le genre de mort influe également sur le mode de sépulture.

En certaines tribus, ceux qui sont morts de mort violente doivent recevoir un traitement spécial[6]. Les Mississaguas du lac Chemong déposaient les noyés sur une île solitaire, à part des

1) Keating, *loc. cit.*, I, 113 (Pottawatomis); Cummings *in* Morse, *loc. cit.*, p. 143; Schoolcraft, *Memoirs*, 360, 513 (Ojibways).

2) *Lettres édif. et curieuses*, VI 168-72. Allouez raconte une histoire analogue in *Rel.* 1666-67, éd. Cramoisy., 92-4, ch. IX.

3) J. White, *Picture of People of Virginia* in Hariot's *Briefe report*, éd. de Bry (Francfort, 1590), XXII; Smith, *loc. cit.*, Arber's éd., 22, 75, 370-1 et Pinkerton, *Coll. of Voyages*, XIII, p. 39; Spelman, *loc. cit.*, *in* Arber's ed. CX; Lawson, *loc. cit.*, p. 179-82; W. Strachey, *Historie of Travaile into Virginia* in *Hakluyt Soc. Coll.*, VI, p. 89-90; R. Beverly, *History and Present state of Virginia* (1705), liv. III, ch. VIII; Picart, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (1783), I, p. 151

(4) Th. Morton, *New English Canaan* (1637), liv. I, ch. XVII; Winslow *in* Young, p. 336.

5) Young *in* Yarrow, *Introd.*, p. 67 et *Further contrib.* (in *First ann. Rep. of the Bur. of Ethn.*), p. 161. Cf. A. Mackenzie, *Voyages from Montreal through North America in* 1789 *and* 1793 p. 87-88. Chez les Crees les guerriers en renom étaient placés sur une estrade funéraire.

6) Sur les modes spéciaux de sépulture pour les Indiens morts de mort violente, sans spécification de tribu, voir Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, III, p. 377; Jouvency, *loc. cit.*, p. 345. Sur les Hurons, Bressany, *Rel. abrégée de quelques missions*, p. 101-2; Brebeuf, *Rel.* 1636, chap. II.

autres membres de la tribu et chaque passant laissait une offrande à leur sépulture [1]. Chez les Ojibways, les gens qui mouraient de maladie contagieuse étaient brûlés [2]. Chez les Crees, les guerriers tués dans un combat étaient laissés sur le champ de bataille; on ornait leurs cadavres, on les asseyait et on plaçait leurs armes auprès d'eux [3].

Anthropophagie. — En temps de famine, les Indiens mangent de la chair humaine, mais de l'existence chez eux de l'endocannibalisme funéraire qui se rencontre en un grand nombre de peuples non civilisés, il y a moins de preuves. Le P. Lallemant [4] dit que, chez les Montagnais, les vieillards que l'on avait tués sur leur demande étaient mangés et que l'on recourait à cette pratique dans le sentiment de leur être utile. C'était chose commune que de manger les prisonniers. Chez les Kikapous et les Miamis, la chair humaine, nous raconte-t-on, était réservée à certains membres de la tribu [5]. La coutume de manger le cœur et de boire le sang des prisonniers braves est souvent relevée [6]. L'idée semble être, en tous ces cas, que ces pratiques anthropophagiques font acquérir à celui qui s'y adonne la vigueur et les autres qualités de celui qu'il mange.

Soins pris des restes des morts. — Nous avons déjà noté le soin avec lequel les Indiens vêtent et enterrent ou même embaument leurs morts. La tombe était soigneusement entretenue et régulièrement visitée par la famille qui apportait des aliments

1) A. J. Chamberlain, *Notes on the Mississagua Indians* in *Journ. of Americ. Folk-lore* I. p. 158, cf. Keating, *loc. cit.*, II, p. 154. Les noyés ne peuvent jamais arriver jusqu'à l'autre monde (Ojibways). Cf. Hoffmann, *J. Am. F.-L.* II, p. 31. Chez les Allemands de Pensylvanie, c'est la coutume que les passants jettent une pierre sur la tombe d'une personne qui est morte de mort violente.

2) Keating, *loc. cit.*, I, p. 96.

3) De Smet, *Oregon missions*, p. 142-3.

4) Lettre au P. Hierosme Lallemant, 1er août 1626.

5) Keating, *loc. cit.*, I., p. 103 (Pottawatomis); E. A. Vail, *Notice sur les Indiens de l'Amérique du Nord* (1840), p. 193 (Miamcis et Kikapous).

6) Mrs. Adams, *Reminiscences of Red River and Fort Snelling* in *Minnesota Hist. Soc. Collect.*, VI, p. 100 (Ojibways); Jouvency, *loc. cit.*, p. 346 (Nouvelle-France en général) mentionne l'habitude manger le cœur et aussi parfois le corps des prisonniers braves.

au défunt. Après qu'était écoulée la première période de deuil, les visites à la tombe n'étaient plus que des visites annuelles [1]. Quand des Indiens mouraient loin de chez eux, leurs restes étaient apportés au lieu de sépulture où reposaient leurs ancêtres ; les écrivains du dix-huitième siècle racontent l'histoire des Nautikokes qui apportèrent les os de leurs ancêtres de leurs anciens établissements dans le Maryland à leurs établissements nouveaux en Pensylvanie [2].

Objets déposés dans les sépultures. — Avec ce cadavre ainsi entouré de soins, on ensevelissait des ustensiles et divers autres objets. C'étaient, en première ligne, les objets qui avaient appartenu au mort. Les voyageurs qui ont été en contact avec les Algonquins encore non civilisés s'accordent à rapporter que tout ce que possédait le mort était détruit ou enterré avec lui [3] ; tout ce qu'il possédait, il faut entendre par là tout ce dont il avait coutume de se servir. Les idées des Indiens sur cette question de la propriété sont encore très incomplètement développées. Peter Jones [4] dit en parlant des Ojibways : Ils placent à côté du cadavre tout son attirail de chasse et de guerre, son arc et ses flèches, son *tomahawk*, son fusil, sa pipe et son tabac, son couteau, sa gibecière, son briquet, son sac-médecine, sa marmite, ses bijoux et d'autres articles qu'il aurait emportés volontiers avec lui en partant pour un long voyage. On enterrait de même avec une femme, les instruments dont elle avait coutume de se servir. Perrot dit que les Indiens se réduisaient à la pauvreté par cette

1) G. H. Loskiel, *History of the mission of the United Brethren among the Indians of Northern America*, p. 45 (Delawares et autres); Keating, *loc. cit.*, I, 113 (Pottawatomis); Walley, *Two years' journal in New-York*, 167 8-80, p. 50; Yarrow, *Introd.*, p. 12 et *Furth. contrib.*, p. 112 (Massassaugas).

2) Heckewelder (éd. 1819), p. 75-6; G. Thomas, *Description of Province of W. New Jersey* (1698); Loskiel, *loc. cit.*, 121, dit que les Nautikokes nettoyent les ossements des morts quelque temps après les funérailles. Cf. Lawson, *loc. cit.*, p. 182 (Caroline du Nord).

3) Champlain, *Voyage*, 1603, ch. XII; Le Clercq, *loc. cit.*, p. 264-5; Biard, *Rel.* 1611-26 p. 9; P. Jones, *loc. cit.*, p. 99; Winslow *in* Young, p. 363; Mackenzie, *loc. cit.*, p. 87-8; Le Jeune, *Rel.* 1636, éd. Cramoisy, p. 84.

4) P. 98. Avec les enfants, on n'enterre que des aliments, dit Mrs. Baird (*Indian customs and early recollections*, in *Wisconsin Hist. Soc. Coll.*, IX, p. 305).

destruction d'objets utiles. Les Français réussirent en quelque mesure à les persuader de renoncer à cette coutume, mais il y avait jusqu'à des Indiens convertis qui y restaient fidèles [1]. D'ordinaire les objets qui appartenaient aux morts étaient enterrés avec lui ; mais quelquefois aussi ils étaient brûlés [2], et il semble que cette dernière pratique trouve son explication dans l'idée que le mort pourra plus facilement les utiliser sous la forme éthérée qu'on leur fait ainsi revêtir. Quelquefois le wigwam du défunt était détruit, quelquefois aussi sa famille se contentait de l'abandonner et le laissait debout [3].

Le feu allumé sur la tombe. — Chez les Ojibways et peut-être chez quelques autres tribus c'était la coutume d'entretenir un feu auprès de la tombe durant quelques nuits après les funérailles[4]. Nous avons déjà noté le fait que l'on plaçait dans la tente du mort son briquet en certains cas, il était alors en mesure d'allumer lui-même son feu chaque nuit. Mais si cette pratique n'était point observée et si l'on n'allumait point de feu sur la tombe, le voyage que le défunt avait à effectuer risquait d'être fort difficile, puisqu'il n'aurait point de feu du tout à sa disposition[5].

Offrandes d'aliments. — Des aliments étaient déposés sur les tombes des morts dans toutes les tribus algonquines, probablement comme chez la plupart des autres peuples non civilisés. Cette pratique a subsisté chez les Algonquins jusqu'au moment où ils ont été dans une large mesure christianisés, c'est une des dernières coutumes auxquelles ils soient demeurés fidèles. Un

1) N. Perrot, *loc. cit.*, p. 40. Pour la désuétude où est tombée graduellement la coutume, voir Le Beau, *loc. cit.*, p. 319; Mrs. Baird, *loc. cit.*, p. 30; Schoolcraft, *Alg. Researches*, II, p. 127-131.

2) R. P. Biard, Lettres, 10 juin 1611; Champlain, *Voyage*, 1604, ch. xv; Le Clercq, *loc. cit.*, p. 264; Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, p. 842 (Micmacs); R. Williams, *loc. cit.*, p. 161 (Rhode Island).

3) Winslow, voir ci-dessus.

4) Mrs. Baird, *loc. cit.*, p. 305-6 (tribus du voisinage du lac Supérieur); De Smet, *Western missions and missionaries*, p. 243; E. Domenech, *Seven years in the deserts of North America* (1859), II, p. 365 et Schoolcraft, *Memoirs*, p. 105 (Ojibways): Yarrow, *Introd.*, p. 12, et *Further contrib.*, p. 112 (*First ann. Rep. of the Bureau of Ethnology*) (Massasaugas).

5) Mrs. Baird, *loc. cit.*

chaudron rempli d'aliments était placé chaque nuit sur la tombe de l'épouse d'un chef Delaware, durant trois semaines[1]. Les Illinois, dit Joutel[2], enterraient avec le cadavre du blé et un pot pour le faire cuire; la marmite était au nombre des objets que l'on déposait le plus fréquemment dans la tombe. Le Jeune a vu une mère montagnaise faire brûler du lait sur la tombe de son enfant[3]. Toutes les choses qu'aimait le vivant étaient offertes au mort. Le tabac et, après que se fut fait sentir l'influence européenne, le whisky, étaient au nombre des offrandes les plus habituelles. Mac Coy[4] parle d'un Pottawatomi qui désirait être enterré au bord de la route dans l'espoir que tous les gens de la tribu qui passeraient par là lui donneraient un peu de tabac. Les survivants avaient placé auprès du cadavre d'une certaine vieille femme extrêmement pauvre un rouleau de tabac, en disant : « Grand'mère, je vous donne un rouleau de tabac afin qu'en fumant vous puissiez reposer tranquillement dans votre tombe et ne venir point nous troubler, nous qui sommes vivants[5]. » Ces tentatives de nourrir les morts s'offrent à nous en une forme tout particulièrement naïve dans le récit d'un voyageur qui vit un jour une troupe de Chippeways buvant et criant autour d'un cadavre auquel ils offraient fréquemment du rhum qu'ils essayaient de faire pénétrer dans sa gorge[6].

Motifs de ces pratiques. — Des incidents de cette espèce permettent d'établir que la coutume de placer des aliments et des ustensiles dans la tombe du mort ne reposait point sur une théorie explicite et claire de la condition des défunts et sur une conception élaborée de leurs besoins, mais simplement sur la croyance spontanée qu'ils sont pareils aux nôtres, croyance qui a sa racine en un sentiment qui nous est commun à tous. On

1) Heckewelder (éd. 1876), p. 275.
2) *Loc. cit.*, p. 343.
3) *Rel.* 1634. éd. Cramoisy, p. 24-25.
4) Mac Coy, *loc. cit.*, p. 136.
5) *Ibid.*, p. 132.
6) D. W. Harmon, *Journal of voyages in interior of North America* (Andover, 1820), p. 42.

éprouve une sorte de répulsion à abandonner le corps d'un être qui vous est cher dans la terre sombre et froide; si l'Indien nous demandait une explication de ce sentiment, nous serions incapables de la lui fournir. Le P. Le Jeune[1] raconte que lorsque les missionnaires critiquaient l'habitude des Montagnais d'enterrer avec leurs morts des vêtements, etc., les Indiens répondaient simplement qu'ils ne voulaient enlever au mort rien de ce qui lui appartenait. Cette réponse implique naturellement que l'âme a besoin de ces objets ou qu'ils peuvent lui être agréables, qu'elle a en réalité les mêmes besoins que le vivant, et c'est là un sentiment qui est si profondément enraciné dans l'humanité qu'il a survécu dans nos sociétés civilisées. Nous enterrons avec les cadavres des vêtements et des joyaux et ce n'est pas seulement par ostentation, mais parce si nous les lui enlevions nous aurions l'impression de voler le mort. Dans les cas où nous ressentons pour le défunt des sentiments d'une exceptionnelle intensité, nous faisons à celui qui n'est plus des dons d'une valeur exceptionnelle, elle aussi, et en les faisant nous tenons compte des goûts qu'il avait.

Dons aux morts. — Charlevoix, en un passage qui se rapporte aux Indiens de la Nouvelle-France sans distinction de tribus, raconte qu'ils enterrent avec leurs morts non seulement ce qui leur appartenait de leur vivant, mais aussi des cadeaux de leur amis[2]. Chacun des parents et des amis, d'après certaines relations, jetait dans la tombe quelque présent pour le mort[3]. Les survivants ensevelissaient avec lui les choses qu'il aimait particulièrement.

Sacrifices d'hommes et d'animaux. — Les sacrifices d'hommes et d'animaux se peuvent classer soit sous le chef des présents aux

1) *Rel.* 1633, éd. Cramoisy, p. 52; *Rel.* 1636, p. 41, 84.

2) *Loc. cit.*, III, 351.

3) W. Penn, *Letter to the « Committee of the Free Society of Traders » of Pennsylvania in London*, 1683 (in *Penn's Works*, Londres, 1726, II, p. 699 sq.) (Pensylvanie); Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France*, p. 848 (Micmacs); Vimont, *Rel.* 1642, éd. Cramoisy, p. 188 (Nouvelle-France en général); Kent in Yarrow, *Furth. contrib.*, p. 95 (Sacs et Renards).

morts, soit sous celui du dépôt en leur tombe de ce qui leur appartenait. Les Indiens enterraient avec une petite fille le chien qu'elle aimait[1]. Des chevaux étaient en un grand nombre de tribus sacrifiés sur les tombes des guerriers[2]. Le cheval était si étroitement associé à la vie du guerrier qu'il est fort probable qu'un cheval était sacrifié sur la tombe de tous les chefs qui en possédaient un; pour pénétrer dans l'autre monde, il fallait qu'il fût monté sur son cheval[3].

Il est parlé du sacrifice d'un être humain sur les tombes par deux écrivains du siècle dernier comme d'une coutume qui existait chez quelques tribus Algonquines à une époque plus ancienne. Le fait que la plupart des tribus dont nous avons à nous occuper ici ne possèdent pas d'esclaves nous dispense de rechercher si la coutume existait chez les Algonquins, comme chez tant d'autres peuples non civilisés, d'enfermer des esclaves dans la tombe du maître. Le sacrifice de l'épouse a laissé quelques traces. En parlant des rites funéraires en usage chez les Crees, Mackenzie[4] dit qu'il lui a été raconté que des femmes s'étaient elles-mêmes immolées aux mânes de leurs époux. Un « abbé français » écrit que chez les Micmacs quelques-unes de leurs épouses étaient autrefois enterrées avec les guerriers et spécialement leur favorite et un de ses enfants[5] ; il nous dit que les femmes et les enfants se jetaient eux-mêmes dans la tombe, nous donnant à penser qu'ils étaient enterrés vivants et aussi que le sacrifice était volontaire, comme on le peut déjà conclure des remarques de Mackenzie. Chez les

1) Le Jeune, *Rel.* 1636, éd. Cramoisy, p. 41.

2) P. A. Armstrong, *The Sauks and the Black Hawk war* (1887) (Pottawatomis); G. A. Belcocert, *Department of Hudsons Bay*, 1830, in *Minn. Histor. Soc. Coll.*, vol. I, p. 322 (Saulteux); M. P. Clark, *The Indian sign-language* (1885) p. 92 (Sacs); de Wied, *loc. cit.*, p. 258 (Pieds-Noirs); Domenech, *loc. cit.*, II, 365 (Ottawas).

3) Notez le cas du Wichita dont le fantôme est venu troubler les vivants parce qu'on l'avait doté d'un trop misérable cheval pour qu'il pût obtenir accès au pays des âmes, *in* Yarrow, *Further contrib.* p. 99.

4) *Loc. cit.*, pp. 87-88.

5) « A French Abott » [Maillard], *Account of Micmacs and Marichects*, Londres, 1758, p. 45-6.

peuples non civilisés, le sacrifice volontaire était d'ordinaire considéré comme le plus agréable à celui à qui il était destiné et et on pensait très habituellement qu'il valait mieux enterrer la victime vivante que la tuer préalablement : et cela découle probablement de l'idée qu'un compagnon vivant est de plus haut prix qu'un compagnon mort et un compagnon volontaire qu'un compagnon qui ne vous vient que contraint et forcé[1]. Il faut noter ici que les âmes des défunts donnaient la mort par leur contact ou emmenant avec eux les vivants, ainsi qu'il est raconté dans plusieurs récits[2]. Si l'âme du mort regardait derrière elle, c'est qu'elle désirait la compagnie du survivant qu'elle était venue trouver, dit Keating, en parlant des croyances des Pottawatomis[3]. En certains cas l'immolation était jugée indispensable ; si l'épouse ne s'immolait pas elle-même, l'âme du défunt l'entraînait en l'autre monde d'une manière ou de l'autre.

Présents faits à l'assistance. — Les biens du mort sont quelquefois distribués à l'assistance au moment des funérailles au lieu d'être enterrés avec le mort ou brûlés[4]. Cette coutume semble être due à l'influence du christianisme. Le Clercq, qui raconte que les parents du morts se défaisaient de tout ce qui lui avait appartenu afin que la vue de ces objets ne renouvelât pas leur chagrin, indique trois méthodes auxquelles ils recouraient pour cela : ils les brûlaient, les enterraient ou les donnaient à des étrangers qui avaient soigné le mort. Il rapporte le cas d'un homme qui avait donné tout ce qui avait appartenu à sa femme à ceux qui l'avaient soignée. Il s'agit d'une personne qui était,

1) Un témoin oculaire raconte que chez les Chinooks un esclave vivant fut attaché au cadavre de la fille d'un chef durant trois jours, puis étranglé. Schoolcraft, *Indian Tribes*, II, 71.

2) Le Jeune, *Rel.* 1639, éd. Cramoisy, p. 148 ; Kohl, *loc. cit.*, p. 106 (Indiens du Canada) ; Keating, *loc. cit.*, I, p. 114 (Pottawatomis).

3) Keating, *loc. cit.* La Hontan raconte que, dans une tribu dont il ne donne pas le nom, un veuf ou une veuve s'empoisonnait s'il rêvait plus d'une fois de son conjoint mort (*Nouveaux Voyages dans l'Amérique septentrionale*, p. 139).

4) Domenech, *loc. cit.*, II, p. 364 (tribus Algonquines semi-chrétiennes) ; Young in Yarrow, *Introd.*, p. 67 (Pieds-Noirs) ; Loskiel, *loc. cit.*, p. 120 (Delawares et autres tribus).

semble-t-il, sous l'influence de Le Clercq[1]. Le Beau qui écrivait en 1738 assista à des funérailles chez des Algonquins qui avaient subi profondément l'influence des idées chrétiennes, ainsi que le montre le fait que l'on retrouvait chez eux l'usage de la croix et diverses autres pratiques chrétiennes ; en cette circonstance des présents furent distribués à l'assistance et l'auteur raconte qu'à une époque antérieure, ces Indiens déposaient sur la tombe de la nourriture et des vêtements qu'ils renouvelaient quand ils étaient pourris, mais que depuis l'arrivée des Européens qui les avaient débarrassés de leurs erreurs, ils avaient pris l'habitude de distribuer ces objets aux amis du défunt[2]. Cette distribution de présents à l'assistance tient une large place dans les cérémonies funéraires des Delawares telles que les décrit Heckewelder[3]. En ce dernier cas les objets distribués n'appartenaient point au mort mais provenaient d'amples achats faits expressément dans ce but. Cette coutume semble constituer un stade plus avancé de la vieille pratique qui consistait à mettre dans la tombe d'un mort tout ce qui lui appartenait. Il se peut aussi que ce soit là une partie de la fête qui n'ait aucune relation avec les devoirs des vivants envers les morts[4].

Présents à la famille. — Tandis que la coutume de la distribution de présents à l'assistance semble être de date récente[5], nous trouvons mentionnés, dans les plus anciens récits, les présents faits par les hôtes à la famille. D'ordinaire chacun des hôtes apportait son présent, quelquefois un présent était demandé à tous les passants. Cette coutume semble dériver de la primitive vengeance de sang qui s'exerçait sur tout le monde sans distinction. L'idée que chacun devait fournir un présent était probable-

1) Le Clercq, *loc. cit.*, p. 264-5 (Gaspésiens).
2) Le Beau, *loc. cit.*, p. 319, 311.
3) *Loc. cit.*, éd. 1876, p. 274.
4) Cf. Joutel, *loc. cit.*, p. 343-4 (Illinois).
5) Champlain, *Voyage*, 1604, ch. xv; Charlevoix, III, 376; P. E. Radisson, *Voyages among North American Indians* (1652-84); Prince Soc. Publ. 1885, p. 236; Vimont, *Relat.* 1642, éd. Cramoisy, p. 108. Voir aussi E. F. Jones, *Stockbridge mission* (Springfield, 1854), p. 26.

ment liée à celle qu'une satisfaction était nécessaire pour la mort du défunt que l'on supposait avoir été causée par quelqu'un. Perrot décrit une cérémonie qui indique l'origine de la coutume. Il raconte qu'après une mort un frère du défunt se dépouille de ses vêtements, noircit et peint son visage, prend son arc et ses flèches et se met à courir à travers le village en chantant avec la voix d'un fou. Tous les habitants du village viennent alors apporter des présents, destinés, disent-ils, à sécher les larmes des parents. Il faut remarquer que celui qui court ainsi à travers les cases, c'est le frère à qui incomberait le devoir de venger le mort, et qu'il a son arc et ses flèches [1].

Repas avec les morts. — Le repas où participent les vivants et les morts doit être distingué de la simple offrande d'aliments sur la tombe du défunt. Nous avons déjà mentionné le fait que le banquet de chair de chien où participaient les Micmacs après que la mort avait été proclamée était considéré comme ayant une réelle utilité pour le défunt. Dans quelques récits il est dit que le banquet funéraire qui suivait les obsèques était accompagné d'offrandes au mort. Sans aucun doute, il avait toujours sa part du festin. Peter Jones, décrivant une cérémonie funéraire, dit qu'après que le corps est enterré, l'assistance s'asseoit autour de la tombe, et que lorsque chacun a reçu sa part d'aliments, il en met de côté une petite portion pour la brûler sur cette tombe [2]. Pendant un certain temps après sa mort, le défunt continue à recevoir sa part des repas des vivants. En dehors de ces offrandes à des morts particuliers, des banquets étaient offerts dans les tribus Algonquines aux parents et aux amis morts et à tous les défunts de la tribu [3]. La coutume était de renouveler chaque

1) *Loc. cit.*, p. 33-34 (tribus non spécifiées, Ottawas entre autres).

2) *History of the Ojibways Indians*, p. 99; Yarrow, *Further contrib.*, p. 95 (Sacs et Renards). Cf. Belcourt, *loc. cit.*, p. 232; Mac Coy, *loc. cit.*, p. 194.

3) A. J. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippeway Indians of Michigan*-1887, p. 45 (Ottawas); A. Henry, *Travels and adventures in Canada and the Indian territories*, 1760-76 (N. Y., 1809), p. 130-5 (Ottawas); Le Jeune, *Rel.* 1640-41 éd. Cramoisy, p. 193-4 (Montagnais); *Rel.* 1635, p. 65, 66 (tribus des Trois-Rivières); Mackenzie, *loc. cit.*, p. 88 (Crees); P. A. Armstrong, *loc. cit.*, p. 16 (Sacs).

année ces agapes. La coutume de brûler la portion destinée aux morts était généralement observée. Nous avons relevé cependant des exemples de cas où les aliments étaient déposés tels quels sur la tombe.

Influence exercée par le christianisme sur les rites. — Les Jésuites travaillèrent à faire disparaître ces superstitions de sauvages qui consistaient à détruire tout ce qui appartenait au mort et à faire sur les tombes des offrandes d'aliments, mais les résultats de leurs efforts furent lents à apparaître ; même lorsque l'Indien se déclarait convaincu, il continuait à pratiquer la vieille coutume [1]. Le missionnaire jésuite tolérait d'ordinaire qu'il y demeurât fidèle à la condition que la forme en fût altérée ou qu'une nouvelle croyance la vint interpréter. On pouvait bien donner ce qui avait appartenu au mort mais il était interdit de le déposer dans la tombe [2]. Le repas donné au mort se transforme sous l'influence des Jésuites en un repas donné aux pauvres. Le P. Buteux raconte qu'ayant trouvé quelques Attikamègues attablés auprès d'un cimetière, ils se hâtèrent de lui expliquer qu'il ne s'agissait point là d'une pratique superstitieuse, mais d'un repas donné aux pauvres et en partie dans l'intention d'obtenir d'eux des prières pour le défunt [3]. Il était moins difficile d'obtenir d'un sauvage une confession de foi fort orthodoxe que de l'amener à renoncer à son vieux rite.

Expulsion de l'âme du mort. — Les Indiens du Canada après une mort frappent sur les parois de leur case et poussent des cris pour tenir à distance l'âme du défunt [4]. Dans les mêmes tribus

1) *Rel.* 1640-41, éd. Cramoisy, p. 193-41, éd. Cramoisy, p. 193-9 (Tadoussac).

2) Quelques néophytes hurons disaient qu'ils mettaient dans la tombe ce qui appartenait au mort pour écarter le chagrin de leurs yeux. G. Bressany, *Relation abrégée de quelques missions*, p. 102-103 ; cf. Charlevoix, *loc. cit.*, III, p. 372.

3) *Journal* in *Rel.*, 1650-51, éd. Cramoisy, p. 112-13. Cf. la survivance en Angleterre des repas des morts sous forme de repas pour les pauvres. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, II, 43.

4) Le Clercq, *loc cit.*, p. 520-21 ; Le Jeune, *Rel.* 1633, éd. Cramoisy, p. 51 ; *Rel.* 1643, p. 65-6 (Montagnais), 1639, p. 149 (Algonquins) ; Jouvency, *loc. cit.*, p. 345 ; Charlevoix, *loc. cit.*, III, p. 352 ; Radisson, *loc. cit.*, p. 236-37. Cf. les coutumes relatives à l'expulsion des âmes qui se retrouvent en d'autres pays. J. G. Frazer, *Burial Customs*, in *J. A. I.*, XV, p. 65-89.

existait la coutume d'enlever le cadavre du wigwam, non pas par la porte mais par un trou fait dans le toit [1]. Peter Jones, l'Ojibway converti, décrit dans les termes suivants les pratiques en usage dans sa tribu pour tenir à distance l'âme d'un mort. « Le soir du jour où les funérailles ont eu lieu, au moment « où il commence à faire sombre, les hommes tirent des coups « de fusil par le trou qui est en haut du wigwam. Ils n'ont pas « plus tôt fini que les vieilles femmes commencent à donner des « coups dans la porte et à faire un tel bruit que cela ne saurait « manquer d'effrayer et de faire fuir tout esprit qui errerait à l'en« tour. On coupe alors en bandes étroites, pareilles à des rubans, « de la mince écorce de bouleau, on tresse alors ces bandes en « formes de diverses figures et on les suspend à l'intérieur du « wigwam, de telle sorte que le moindre souffle de vent les fasse « remuer. Avec de tels épouvantails les dormeurs peuvent être « tranquilles, nul esprit ne viendra troubler leur sommeil. Si ce« pendant ces pratiques demeuraient inefficaces, les Indiens pren« draient alors une queue de daim et après en avoir brûlé ou roussi « tout le poil, ils s'en serviraient pour frotter le cou et le visage des « enfants, avant qu'ils ne soient endormis, pensant que l'odeur « désagréable qu'on leur communique ainsi les tiendra à l'abri du « contact des esprits. Je me souviens d'avoir été fréquemment « soumis à cette désagréable friction et je dois dire que j'avais « grand'foi dans son efficacité [2]. » Nous pouvons comparer à cette coutume les pratiques curatives décrites par le P. Le Jeune. Quand un certain sauvage, dit-il, était très malade, « sa femme l'assistoit avec une grande charité; comme elle vit qu'il se débattoit entrant en frénésie, elle prend un bout de peau qu'elle fit brusler, puis luy en frotte la teste pour empuanter par cette mauvaise odeur le Manitou, c'est-à-dire le diable afin qu'il n'approchât à son mary » [3]. L'esprit du mort était traité tout juste comme le

1) Jouvency et Le Jeune, *loc. cit.*; Kohl, *loc. cit.*, p. 106. *Cf.* la coutume siamoise de faire faire rapidement au cadavre trois fois le tour de la maison après qu'on l'en a fait sortir par un trou pratiqué dans la muraille, Frazer, *J. A. I.*, XV, p. 70-71.

2) *Loc. cit.*, p. 99-100.

3) *Rel.* 1640, éd. Cramoisy, p. 194.

Manitou de la maladie. Le même Père indique le moyen suivant de tenir les morts à distance : « Cogner sur la case, tendre des filets tout autour, brûler quelque chose qui sente mauvais, brandir une javeline[1] », et il ajoute que les Indiens craignent que les âmes des morts n'emmènent avec elles quelqu'un des vivants si on les laisse demeurer à leur voisinage[2]. On a recours à ces pratiques destinées à tenir les âmes à distance tantôt après qu'une mort est survenue dans la famille, tantôt pour se préserver du contact des âmes des voisins défunts, tantôt pour éloigner celles des étrangers, tantôt enfin pour se garder de l'atteinte des âmes des ennemis. Dans les tribus Algonquines leur usage n'est donc point limité à protéger les gens d'une tribu contre les âmes des ennemis et des étrangers, comme c'est le cas pour divers autres peuples au témoignage de quelques écrivains. Un voyageur raconte que comme il se rendait à un village ottawa quelque temps après une bataille, il entendit les habitants qui faisaient grand bruit, et on lui dit qu'ils s'efforçaient de tenir à distance les âmes des ennemis tués dans une bataille[3]. Dans deux autres cas mentionnés plus haut, c'était dans la case même du mort que ces cérémonies trouvaient place. Aux funérailles l'âme était souvent requise de s'en aller et cela au moment même où des présents lui étaient offerts et où un discours affectueux lui était adressé. Cette requête constituait l'une des parties de l'oraison funèbre[4]. L'habitude du survivant de traverser en courant la tombe après les funérailles de l'époux ou de l'épouse, se retrouvait chez les Ojibways[5], les Ménomonis[6] et les Dela-

1) *Rel.* 1639, éd. Cramoisy, p. 149. Ce n'est probablement pas d'une tribu algonquine qu'est rapportée la seconde coutume. Cf. avec les pratiques indiquées ci-dessus, Frazer, *loc. cit.*, XV, 65, 88. Avec la coutume de brandir la javeline se trouve en contraste la coutume chinoise d'éviter l'usage des instruments tranchants après qu'une mort a eu lieu dans une maison.

2) *Rel.* 1639, éd. Cramoisy, p. 148; *Rel.* 1634, p. 85.

3) Barrow *in* Keating, *loc. cit.*, I, p. 109.

4) P. Jones, *loc. cit.*, p. 99 (Ojibways); Keating, *loc. cit.*, I, p. 113 (Pottawatomis); Mac Coy, *loc. cit.*, p. 132 (Pottawatomis).

5) P. Jones, *loc. cit.*, p. 99; Schoolcraft, *Mém.*, p. 105; J. Mac Kenney, *Sketches of a tour to the Lakes*, Baltimore, 1827, p. 292.

6) J. Tanner, *Captivity and Adventures* (1830), p. 291-2.

wares [1]. Voici la description que donne Peter Jones de la coutume ojibway: c'est une coutume souvent observée par la veuve après que les funérailles de son époux sont terminées que celle de sauter ou de bondir par dessus la tombe et de se mettre à courir en zigzag en se cachant derrière les arbres, comme si elle fuyait devant quelqu'un. On appelle cela fuir l'âme du mari et le but de cette pratique est de l'empêcher de vous hanter. En certains cas, la veuve traverse ainsi la tombe de son époux conduite par son nouveau mari. Tanner parlant des mêmes pratiques qui se rencontrent chez les Ménomonis [2], dit que la veuve est quelquefois accompagnée par une autre personne qui monte immédiatement derrière elle et porte une poignée de petites baguettes qu'elle agite autour de sa tête comme pour chasser les mouches. Cet exemple montre combien les deux coutumes dont nous venons de parler sont étroitement apparentées l'une à l'autre.

Déplacement du lieu d'habitation après une mort.—La coutume de transporter sa résidence à un autre endroit après qu'une mort est survenue dans la famille, semble en connexion à la fois avec l'habitude d'abandonner aux morts toutes les choses dont ils peuvent avoir besoin, et avec les pratiques d'expulsion des âmes que nous décrivions plus haut. Parmi les objets qui étaient détruits à la mort d'un Indien se trouvait souvent comprise son habitation [3]. Kohl raconte que comme il allait voir une famille d'Ojibways le soir d'un jour où un de leurs enfants était mort, il trouva le wigwam renversé, ses habitants partis et le feu éteint. On lui dit que c'était la coutume après une mort de jeter bas la vieille loge, d'en bâtir une neuve en un autre endroit et d'allu-

1) Heckewelder (éd. 1876), p. 273.

2) P. 292.

3) Roger Williams, *Key into the languages of New England*, Londres, 1643, p. 161; Gillman, *loc. cit.*; Biard, 10 juin 1611; Kohl, *loc. cit.*, p. 106-7; E. Vetromile, *The Abenakis* (N. Y. 1866), p. 61. Cf. Winslow in Young, *loc. cit.*, p. 363, qui dit que si c'est « l'homme ou la femme de la maison qui meurt, le cadavre est enseveli dans le sol même sur lequel est construite la maison, et qu'on laisse sa charpente debout, après avoir enlevé les nattes. »

mer un feu nouveau après qu'on a laissé s'éteindre l'ancien[1]. Dans d'autres documents est mentionnée la coutume de s'en aller plus loin encore d'un endroit où une mort a eu lieu[2]. En plusieurs cas l'intention manifeste c'est que l'habitation désertée ou détruite serve désormais de demeure au mort. La ressemblance qui existe entre cette pratique et celle qui consiste à briser les instruments que l'on met dans la tombe en est une preuve, et c'en est une autre que l'habitude constatée en certains cas d'y laisser le cadavre du mort. Mais ce n'est point une interprétation qui s'applique à tous les faits de cet ordre; il est aussi des cas où le but de cet abandon des lieux où l'on habitait antérieurement est visiblement d'échapper à tout contact avec l'âme du mort. La preuve en est que les vivants continuent à faire usage du wigwam quand ils en ont emporté avec eux les matériaux et qu'ils l'ont reconstruit ailleurs. Et que ce soit là, en ces circonstances, le véritable motif de cette sorte d'émigration, c'est ce que vient corroborer la répugnance à prononcer le nom des morts.

Répugnance à prononcer le nom des morts. — L'existence de la répugnance dans les tribus Algonquines à prononcer le nom des morts est attestée par de nombreux témoignages[3]. Cette répu-

1) Kohl, *loc. cit.*, p. 106-7.

2) Biard, *Rel.* 1611-16, éd. Muguet, p. 93; Williams, *loc. cit.*, p. 56. *Cf.* les enseignements donnés par Swan (*in* Yarrow, *Further contrib.*, p. 201), sur les Indiens du territoire de Washington: « Quand une personne d'importance meurt, sa case est d'habitude brûlée ou bien transportée en quelqu'autre endroit de la baie. Une mort amenait parfois la désertion d'un village. » *Cf.* également cet exemple cité par Frazer : Chez les Ovambo de l'Afrique australe, le village d'un grand chef est abandonné à sa mort, seuls les membres d'une certaine famille y demeurent pour l'empêcher de s'écrouler de vétusté (*Fortnightly Review*, avril 1899, p. 652).

3) D. Denton, *Brief Description of New-York*, Londres, 1670, *in* Jowan's *Bibliotheca americana*, N. Y., 1860, p. 9-10 (Long Island); Williams, *loc. cit.*, p. 161 (Rhode Island); Biard, *Rel.* 1611-16, éd. Muguet, p. 93 (Micmacs); Le Jeune, *Rel.* 1633, éd. Cramoisy, p. 56 (Montagnais); *Rel.* 1635, p. 70-71 (Algonquins); G. Thomas, *Description of the Province of W. New Jersey*, Londres, 1698, p. 6; A. van der Donck, *Description of the New Netherlands*, in *New-York Hist. Soc. Coll.*, sér. 2, vol. I, p. 201-2 (New-York); Harmon, *loc. cit.*, p. 349 (tribus à l'est des montagnes Rocheuses).

gnance se retrouve d'ailleurs chez la plupart des peuples non civilisés.

Roger Williams, parlant des Indiens de Rhode-Island, dit qu'ils désignaient les morts par des expressions telles que celles-ci : « le sachem mort », « l'homme mort », « celui qui dort là ». « Ils se servent de ces expressions parce qu'ils éprouvent une sorte d'horreur à désigner les morts par leur nom; si quelqu'un prononce volontairement le nom d'un mort, il doit payer une amende; prononcer le nom d'un sachem mort, c'est entre deux tribus un *casus belli*[1]. » En quelques autres tribus si un Indien a pour nom un mot de la langue commune, l'usage de ce mot est interdit lorsqu'il vient à mourir, et il faut créer pour le remplacer un nouveau mot[2]. Cette coutume d'éviter de prononcer le nom des morts reçoit quelque lumière de la pratique connexe qui consiste à changer de nom après une maladie, dans la pensée que la mort ou le manitou qui s'est attaqué au patient ne le reconnaîtra plus sous un nom nouveau[3]. Les Jésuites et d'autres Européens ont souvent commis cette bévue de parler des défunts à leurs parents; ils étaient aussitôt interrompus par les assistants et les parents semblaient fort affectés de ce que l'on eût parlé devant eux de leurs morts[4]. Il résulte de leurs récits que ce n'était pas seulement le nom du mort qu'il fallait éviter de prononcer : il convenait de se garder de toute allusion à sa personne. Il est probable que la désignation du défunt par son propre nom constituait seulement une circonstance aggravante. La répugnance à parler de tel ou tel mort donne naissance à une répugnance plus ou moins marquée à parler de la mort en général. « Ils n'aiment point, dit des Montagnais le P. Le Jeune, à parler de la mort, de la maladie ou du malheur, de crainte que le manitou

1) *Loc. cit.*

2) Denton, *loc. cit.*, p. 9-10.

3) Vimont, *Rel.* 1642, éd. Cramoisy, p. 185 : « S'imaginant quasi que la mort ou le manitou qui voulait attaquer cet homme, ne le cognoistra plus sous un nouveau nom ».

4) Le Jeune et Denton, *loc. cit.*; Lallemant, *Rel.* 1645-46, éd. Cramoisy p. 16). Cf. le récit de J. E. Calder in *J. A. I.*, III, p. 17 (Tasmanie).

en entendant parler de ces choses n'en prenne occasion pour leur envoyer quelque affliction ou pour les faire mourir[1]. » Un chef Sac refusait de donner aucun détail sur les croyances de sa tribu relatives à la vie future, dans la crainte que toute conversation sur ce sujet ne vînt troubler le repos de ses parents morts[2].

Nommer une chose, en parler et même quelquefois y penser, équivalait à la rendre présente. Nommer la mort, c'était la mettre en contact avec les vivants, parler de la mort ou du malheur, c'était produire le malheur ou la mort; ils n'étaient pas en effet pour les Indiens comme pour nous les produits de causes définies, mais des forces vivantes, des êtres invisibles, mais réels.

La présence de la maladie en un homme était la présence en lui de mauvais esprits. Ils s'efforçaient de tenir le mort à distance, le nommer c'était le ramener parmi eux. Rêver de lui, cela signifiait qu'il était là. Y penser, ressentir de la tristesse en songeant à lui, c'était autant d'indices de sa présence. Les Indiens n'ont pas formulé leurs théories sur ce point, mais il n'y a nul témoignage qui permette de croire qu'ils ont jamais séparé l'image qu'on garde d'une personne ou les sentiments qu'elle inspire de sa présence même. Les Indiens disent fréquemment qu'ils souhaitent qu'on ne parle pas des morts parce que cela leur causerait du chagrin, et c'est pour la même raison qu'ils se refusent à voir les objets qui leur ont appartenu. Ce chagrin est-il indépendant de la croyance à la réelle présence du mort? Nous devons, pensons-nous, admettre qu'il ne l'est point jusqu'à ce qu'un témoignage vienne déposer en faveur de cette indépendance. — Il faut éviter avec soin toute confusion entre ces pratiques qui ont pour but de tenir le mort à distance, et la négligence envers lui. Tout ce dont il peut avoir besoin, on le lui donne; ses parents se réduiraient à la misère pour qu'il ne manquât de rien, mais ce qu'on lui demande, c'est de prendre ce qu'on lui donne et de se tenir à distance.

1) *Rel.* 1635, éd. Cramoisy, p. 133. « De peur que le Manitou entendant ce discours ne prenne occasion de les affliger, ou de les faire mourir ».

2) Keating, *loc. cit.*, I, p. 232.

RITES DE DEUIL

Il existe une abondante catégorie de rites ou de pratiques que les voyageurs classent d'ordinaire sous ce chef « rites de deuil ». Notre emploi de ce mot, en traitant de ces rites, ne préjuge pas du sentiment dans lequel ils sont accomplis. Ce sont des coutumes du type de celles qui consistent à se lamenter et à porter des vêtements noirs, et d'une manière générale, ce sont les interdictions qui pèsent sur les parents du mort pendant un temps plus ou moins long après le décès.

Les principales pratiques de cet ordre sont chez les Algonquins[1] : les lamentations, le noircissement du visage, la coupe des cheveux, les mutilations, le port de vêtements en haillons et la négligence dans la tenue; l'interdiction de parler ou de se livrer à aucun travail; le jeûne; les visites faites à la tombe; le port d'une relique du mort; l'abstention du remariage pendant une période définie après le décès de l'époux ou de l'épouse[2].

Dans les lamentations que profèrent les gens du deuil et l'indifférence à vivre qu'ils manifestent, il y a une large part de chagrin sincère. Keating écrit à propos des Sacs : « L'opinion publique exige d'eux des manifestations de douleur, mais les Indiens les graduent d'après l'estime où ils tenaient celui qu'ils ont perdu ». Il fait mention d'un chef qui s'était abstenu pendant quinze ans de faire usage de vermillon, parce qu'un de ses amis était mort[2]. On raconte d'une veuve Chippeway qu'on ne pouvait qu'avec difficulté la persuader d'abandonner la tombe de son mari et de suivre sa tribu; elle refusait les aliments ou, si elle consentait à en prendre, elle en déposait sur cette tombe la meilleure et plus large partie[3].

1) P. Jones, *loc. cit.*, p. 100-101 (Ojibways); Denton, *loc. cit.*, p. 9 (Long Island); Williams, *loc. cit.*, p. 54, 106; Keating, *loc. cit.*, I, p. 233 (Sacs); Smith *in* J. Pinkerton, *Coll. of Voy.*, XIII, p. 39 ; Van der Donck, *loc. cit.*, p. 201-2 (New-York); Young *in* Yarrow, *Introd.*, p. 67 (Pieds-Noirs).

2) Keating, *loc. cit.*, I, p. 233.

3) Mahan *in* Yarrow, *Further contrib.*, p. 184.

Durée du deuil. — Bien que la durée du deuil varie avec les dispositions personnelles des survivants, il existe cependant, chez certaines tribus, des périodes de deuil d'une longueur déterminée. Chez les Delawares, les parents et les amis se rendaient à la tombe une fois le jour durant trois mois[1]. Ils visitent la tombe une fois ou deux par jour, jusqu'à ce que tombe la peinture noire qui couvrent leurs visages, dit Denton des Indiens de Long Island[2]. Lescarbot[3] rapporte que les Micmacs pleuraient d'ordinaire les morts pendant un mois, mais que le bruit des lamentations était si pénible aux Français qu'ils abrégèrent la durée du deuil. Ces informations ont trait à la première période du deuil. Un deuil atténué était observé par les proches parents, pendant une année dans la plupart des tribus[4], pendant trois ans dans quelques-unes[5].

Une des règles auxquelles se devaient conformer les Indiens convertis en Nouvelle-Angleterre est rédigée en les termes suivants : « Ils ne se défigureront pas au cours de leur deuil, comme autrefois et ne feront pas grand tapage avec leurs hurlements[6]. » Se noircir la face et proférer des lamentations, c'était là les coutumes funéraires des Algonquins[7]. Les lamentations incombaient

1) Holm, *loc. cit.*, p. 143.
2) *Loc. cit.*, p. 9.
3) *Hist.*, p. 836.
4) Sur les Ojibways, voir P. Jones, *loc. cit.*, p. 101; Mahan *in* Yarrow, *Further contrib.*, p. 184; Kohl, *loc. cit.*, p. 107-8; sur les Delawares; Penn, *Letter to F. S.* et Holm, *loc. cit.*, p. 143; sur la Nouvelle-Angleterre, Williams, *loc. cit.*, p. 54, qui dit que le deuil dure un quart ou une moitié d'année ou l'année entière, plus longtemps encore pour un grand prince ; sur les Indiens de l'État de New-York, Van der Donck, *loc. cit.*, p. 202.
5) Le Jeune, *Rel.* 1639, éd. Cramoisy, p. 154; P. Kane, *Wanderings of an artist among the Indians of North America* (Londres, 1859), p. 127 (Crees).
6) Whitfield *in* Sabin, X, 7 ; ch. III, 11.
7) Pour les lamentations, voir Mrs Baird, *loc. cit.*, p. 305; Le Clercq, *loc. cit.*, p. 524; Henry, *loc. cit.*, p. 108 (Ottawas) ; Holm, *loc. cit.*, p. 143 (Delawares); Rasles, *Lettres édif. et curieuses*, p. 172 (Ottawas); Radisson, *loc. cit.*, p. 236; Smith *in* Pinkerton, XIII, p. 39; Van der Donck, *loc. cit.*, p. 202; Lescarbot, *loc. cit.*, p. 836 (Micmacs); Lawson, *loc. cit.*, p. 183 (tribus non spécifiées de la Caroline du Nord). Sur l'habitude de se noircir le visage, voir Le Clercq, Smith, Lawson comme ci-dessus, Denton, *loc. cit.*, p. 9 (Long Island);

surtout aux femmes, les hommes estimaient que pleurer et crier n'était point dans leur rôle[1].

Mutilations. — La coutume des mutilations funéraires était fort répandue, bien que nous ne possédions de ces pratiques qu'un petit nombre de descriptions. Ces mutilations consistent dans la coupe de la chevelure, les entailles et les trous faits dans la chair[2], et chez les Pieds-Noirs la section des phalanges des doigts[3]. Nous avons peu de données qui nous permettent de déterminer la si- gnification de ces pratiques ou leurs relations avec d'autres pra- tiques. Il semble que nous les devions relier à la fois aux of- frandes aux morts et aux sacrifices humains pratiqués sur la tombe. Dans une description des coutumes des tribus Algon- quines du New-York, il est dit que les chevelures étaient brû- lées sur la tombe[4]. L'offrande de la chevelure se retrouve chez un grand nombre de peuples primitifs ; un exemple bien connu de cette coutume, c'est le sacrifice que fait Achille de sa cheve- lure sur le corps de Patrocle. En un certain cas, on peut aussi considérer les autres mutilations comme des dons ou des of- frandes. Keating[5] dit que chez les Sacs les incisions pratiquées

P. Jones, *loc. cit.*, p. 100 (Ojibways); Keating, *loc. cit.*, I, p. 233 (Sacs); Mackenzie, *loc. cit.*, p. 87-8 (Crees). Cf. de Wied, *loc. cit.*, p. 259, qui a vu les Pieds-Noirs se barbouiller le visage avec de l'argile d'un gris blanchâtre. Voir aussi : A. Henry et D. Thompson, *Journals*, 1799-1814 (N. Y., 1897), II. p. 575.

1) Le Clercq, *loc. cit.*, p. 529 sq.; Van der Donck, *loc. cit.*, p. 202; Baird, *loc. cit.*, p. 305 (tribus qui avoisinent le lac Supérieur); Harmon, *loc. cit.*, p. 351 (diverses tribus canadiennes).

2) Mackenzie, *loc. cit.*, p. 87 (Crees); Kohl, *loc. cit.*, p. 109 (Ojibways); Keating, *loc. cit.*, I, p. 333 (Sacs); Schoolcraft, *Indian Tribes*, II, 68 (Ojibways, probablement); Van der Donck, *loc. cit.*, p. 202 (Algonquins de l'État de New-York); Harmon, *loc. cit.*, p. 35 (tribus non spécifiées).

3) Young *in* Yarrow, *Introd.*, p. 67-8; Wied, p. 25. L'habitude de se couper une phalange à la mort d'un parent se retrouve aussi chez les Taculliés et autres tribus non Algonquines du Canada occidental. Voir H. H. Bancroft, *Nat. Races of the Pac. States of N.-A.*, I, p. 127; Harmon, *loc. cit.*, p. 182. En ces mêmes tribus la veuve demeure sur le bûcher du mari jusqu'à ce que sa peau s'ex- corie sous l'action du feu, *Ibid.*, I, p. 125.

4) Van der Donck, *loc. cit.*, p. 202.

5) *Loc. cit.*, I, 233.

dans la chair au moment du deuil trouvent leur explication dans la croyance qu'elles ouvrent une voie par où peut s'échapper le chagrin. Herbert Spencer[1] considère l'offrande de la chevelure, les incisions, les émissions sanguines, les amputations comme des cérémonies propitiatoires destinées à manifester la subordination et le respect que l'on ressent pour la mort. Un membre des Agences indiennes raconte[2] qu'en discutant avec une femme Pied-Noir qui allait se couper un doigt à la suite de la mort de son enfant, il réussit à obtenir d'elle qu'elle ne se coupât qu'une phalange ; en insistant davantage, il obtint même qu'elle se contentât de se faire une coupure et de laisser couler un peu de son sang, mais à cela du moins il ne put la déterminer à renoncer.

L'origine des incisions funéraires et de l'offrande de la chevelure doit être recherchée dans la douleur des survivants. S'arracher les cheveux est bien un signe naturel de violent chagrin et aussi se frapper et se blesser soi-même. Les récits des voyageurs montrent que lorsque les Indiens accomplissent ces actes, ils sont en proie à une sorte de frénésie. Certains d'entre eux agissent sous l'empire d'une passion véritable, d'autres obéissent à une sorte de devoir de convenance. Les mutilations que l'on pratique sur soi au hasard et comme involontairement sont une expression aussi naturelle de la douleur que les cris et les larmes, mais se couper les cheveux, s'entailler le corps en des endroits déterminés, se couper une phalange, cela devient une méthode traditionnelle pour traduire son chagrin au dehors : on accomplit ces mutilations pour obéir à la coutume.

Mutilations et sacrifices. — Un certain nombre d'auteurs regardent ces rites comme des survivances du sacrifice humain, comme une forme atténuée de l'offrande au mort de la personne tout entière d'un survivant. Les données nous manquent pour déterminer si cette interprétation est de mise dans le cas des Algonquins : il n'existe qu'un petit nombre de témoignages relatifs à l'existence chez eux de sacrifices humains funéraires et encore n'éma-

1) *Principles of Sociology*, I, p. 180-82.
2) Young *in* Yarrow, *Introd.*, p. 67-68.

nent-ils pas de témoins oculaires. Mackenzie raconte[1] que chez les Knisteneaux (Crees) des mutilations sont pratiquées par les survivants si le défunt laisse beaucoup de regrets et qu'on lui a dit que des femmes se sont elles-mêmes sacrifiées aux mânes de leur mari. La mutilation a ceci de commun avec le sacrifice qu'elle est volontaire. Ils répondent à des objets différents en ceci que la victime accompagne le mort et lui est d'utile service tandis que la mutilation ne lui sert à rien. La considérer comme un reste de symbole serait possible à un civilisé, mais non à un Indien : l'Indien ne célèbre pas de rites symboliques. Les preuves manquent à l'appui de cette idée qu'elle est une survivance et ce n'est point d'ailleurs l'interprétation qui concorde le mieux avec les faits.

Les mutilations considérées comme le don de reliques aux morts. — Il semble que les pratiques que nous avons énumérées se puissent le mieux comprendre, si on les regarde comme destinées à fournir aux morts des reliques ou des souvenirs des vivants. Il semble que chevelures ou phalanges des doigts dussent en ce cas être brûlées ou déposées dans la tombe. Dans la plupart des cas, les informations manquent qui permettraient de décider si en fait il en était bien ainsi, mais lorsque des détails sont donnés sur ce point, il est toujours dit que la chevelure[2] est déposée sur la tombe ou que l'on fait couler le sang qui sort des incisions dans la tombe du mort[3]. On peut conclure sans témérité que c'était là la règle habituelle. Si notre interprétation est juste, ces fragments du corps des survivants placés dans la tombe servent à établir un lien entre le mort et les vivants, et dès lors on comprend quelle est la relation qui unit logiquement les mutilations au sacrifice humain : dans ce dernier cas la victime se place volontairement dans la tombe de son mari afin de

1) *Loc. cit.*, p. 87-8.
2) Van der Donck ; *loc. cit.*, p. 202.
3) J. C. Beltrami, *Pilgrimage in Europa and America*, II, p. 443 (il s'agit probablement d'une tribu algonquine). Cf. Cleveland *in* Yarrow, *Further contrib.*, p. 159, sur les mutilations pratiquées au-dessus du cadavre d'un Sioux Teton.

l'accompagner et de le servir. La femme qui pratique sur elle une mutilation donne simplement au mort une partie de son corps pour resserrer le lien qui existe entre elle et lui. Le fait que la mutilation s'accompagne d'expressions de la douleur causée par la mort de celui qui n'est plus, rend fort probable que le désir de perpétuer l'union avec lui est ici prépondérant. Cette idée de donner au mort une relique d'un vivant semble tout à fait en accord avec la pensée indienne. C'est une coutume très générale en pays indien que de conserver les reliques des morts et nous verrons bientôt que les deux pratiques reposent sur des principes analogues.

Reliques des morts. — La relique la plus habituellement conservée est une boucle de cheveux[1]. On raconte que les Crees ont coutume de porter avec eux quelques-uns des ossements ou quelques boucles de cheveux de leurs parents morts. Ils les portent constamment avec eux durant une période qui est habituellement de trois ans[2]. Une femme Ottawa juste avant le moment des funérailles coupa, d'après le récit d'Henry, une boucle des cheveux de son enfant, disant que cela lui servirait à le retrouver dans l'autre monde[3]. Le Père Le Jeune décrit en ces termes la coutume observée par les Montagnais : « Ils couppent un petit touppet de cheveux du déffunct pour présenter à son plus proche parent; je n'en sçay pas la raison[4]. »

Images des morts. — Chez les Chippeways la femme porte avec elle une espèce de poupée représentant son enfant mort ou son mari[5]. Dans un récit, cette image de l'enfant nous est représentée comme faite d'une boucle de cheveux enveloppée dans du

1) Harmon, *loc. cit.* p. 351 (tribus à l'est des montagnes Rocheuses). *Cf.* Henry, *loc. cit.*, p. 150 (Ottawas); Le Jeune, *Rel.* 1634, éd. Cramoisy, p. 86 (Montagnais); P. Kane, *loc. cit.*, p. 127 (Crees); Kohl, *loc. cit.*, p. 106 (Ojibways); J. Mac Lean ; *The Indians, their manners and customs*, p. 32 (Ojibways). Le Beau, *loc. cit.*, I, p. 314 (Algonquins).

2) Kane, *loc. cit.*, p. 127.

3) Henry, *loc. cit.*, p. 150; J. Mac Lean, *loc. cit.*, p. 32.

4) *Rel.* 1634, éd. Cramoisy, p. 86.

5) P. Jones, *loc. cit.*, p. 101; Kohl, *loc. cit.*, p. 107-8; Mac Kenney, *loc. cit.*, p. 292-94; Mahan *in* Yarrow, *Further contrib.*, p. 184; Tanner, *loc. cit.*, p. 290-93; Prescott *in* Schoolcraft, *Indian tribes*, IV, p. 66.

papier et des rubans de couleur vive. Les jouets, les vêtements et les amulettes du petit mort sont disposés tout autour. La mère porte ce paquet pendant un an, elle le traite comme un enfant vivant, lui donnant même à manger. Au bout d'un an le paquet est défait et le contenu en est abandonné à l'exception de la boucle de cheveux qui est enterrée soigneusement. Cette coutume était observée plus particulièrement dans le cas où il s'agissait d'un nourrisson. La mère portait alors cette image partout avec elle parce que l'enfant avait besoin de ses soins incessants[1]. Cette explication est satisfaisante, mais elle ne rend point compte de l'habitude de porter avec soi l'image du mari mort. L'image du mari, au témoignage de Mac Kenney, est faite des meilleurs vêtements de la veuve enveloppés dans les ceintures de son mari. Elle la doit porter avec elle jusqu'à ce que la famille du mari vienne la relever de cette obligation et lui donner la liberté de se remarier, cela a lieu généralement au bout d'un an. Quelquefois un frère du défunt prend la veuve pour femme à la tombe même de son époux. La cérémonie consiste à promener la femme au-dessus de la tombe. En ce cas elle n'a point à porter avec elle l'image de son époux[2]. Le port de cette poupée semble donc devoir être interprété très vraisemblablement comme un rite d'union. Remarquons en effet que cette sorte de paquet est fait des vêtements du mari et de ceux de la femme. Il est probable qu'à cette idée fondamentale s'ajoute, dans le cas spécialement où il s'agit d'un petit enfant, celle que les soins rendus à l'image sont utiles aux morts. Ces pratiques sont en contradiction avec celles qui consistent à s'enfuir d'auprès du mort et qui se trouvent en usage dans la même tribu, mais en fait ces deux espèces de pratiques ne sont point accomplies par la même personne à l'occasion d'un même événement. La femme, qui s'enfuit d'auprès de son mari mort, ne porte point avec elle son image.

Réincarnation du mort. — Nous avons maintenant à examiner une autre coutume qui semble, à première vue, en opposition

1) Kohl, *loc. cit.*, p. 107-8.
2) Mac Kenney, *loc. cit.*, p. 292.

avec celles qui sont destinées à assurer la séparation des vivants et des morts. Nous avons noté[1] la répugnance générale à prononcer le nom des défunts, mais en quelques tribus, spécialement au Canada, la coutume existe de conserver ce nom, de réincarner, pour ainsi dire, le mort. Cette coutume est observée spécialement dans le cas de la mort d'un homme de quelque importance. Celui qui est choisi pour prendre son nom doit s'acquitter des obligations qui incombent au chef de la famille. D'ordinaire, l'homme qu'on ressuscite ainsi est un guerrier brave, et l'on attend de celui qui reçoit son nom, l'accomplissement de hauts faits à la guerre. C'est en une cérémonie solennelle qu'est effectué ce transfert du nom. Le P. Vimont[2] indique à cette pratique plusieurs buts qui peuvent être rangés sous les chefs suivants : 1° faire revivre le souvenir d'un brave et inviter celui qui porte son nom à imiter son courage; 2° tirer vengeance des ennemis du mort; 3° venir en aide à la famille du défunt en assumant le rôle de père des enfants; 4° rendre aux mères et aux parents celui qu'ils ont perdu en la personne du porteur du nouveau nom. Cette coutume ne me paraît point en contradiction avec les pratiques d'expulsion des âmes ou l'interdiction de prononcer le nom des morts qui se retrouvent dans les mêmes tribus. L'Indien craint l'esprit invisible, mais non pas l'âme réincarnée. De pouvoir retrouver celui qu'il a perdu en un nouvel être humain pareil à lui, il ne saurait que se réjouir. Il est probable que le nom était évité jusqu'au moment où la cérémonie de réincarnation ayant eu lieu, l'âme et le nom cessaient d'être redoutables.

Les coutumes des civilisés comparées à celles des Indiens. — Il convient de remarquer que la plupart des rites relatifs aux morts ont leur contre-partie dans quelque coutume qui survit encore chez les peuples civilisés. Dans les campagnes, en la plupart des pays d'Europe, on donne encore des aliments aux morts — et

1) *Jes. Rel.* 1642, ch. XII, 1643-4, ch. XIV, 1639, éd. Cramoisy, p. 153-54; 1645-6, éd. Cramoisy, p. 168, 1668-69, ch. VII. Voir aussi A. J. Chamberlain, *Notes on the Mississagua Indians* (*Journ. of Americ. Folk-lore*, I 1888), p. 153; Fort Mayne ms. in Fergus *Hist. ser.*, Chicago, n° 26 (Indiana et Illinois).

2) *Rel.* 1642, ch. XII et 1643-44, ch. XIV.

même en Angleterre, des pratiques ont subsisté qui nous ramènent en esprit jusqu'aux repas des morts.

Les présents aux morts, nous les retrouvons dans les fleurs que nous leur offrons : parfois même nous leur faisons de moins éphémères cadeaux. L'habitude d'enterrer avec les morts ce qui leur appartenait n'a point disparu, et c'est dans des sentiments analogues à ceux des Indiens qu'elle trouve sa justification. Les présents à la famille du mort ont subsisté jusqu'à nous ; ce sont des fleurs que nous donnons. Le port de vêtements usés, l'habitude de se noircir le visage et de s'abstenir de toute parure sont étroitement apparentés à notre coutume de porter des vêtements de deuil. Nos visites aux tombes de nos morts, et notre habitude d'y déposer des fleurs ont pour antécédents naturels les visites à la tombe de ses parents de l'Indien qui va y porter des aliments. La coutume qui consiste à faire revivre le mort en donnant son nom à un vivant nous fournit l'un des rapprochements les plus frappants. Il en est de nous comme des Algonquins, lorsque nous donnons son nom à quelqu'un, c'est dans le désir que celui à qui nous le donnons accomplisse des actions pareilles à celles de l'homme qui le portait avant lui. Et n'en est-il pas beaucoup parmi nous qui semblent croire que l'enfant hérite du caractère de celui qui lui a donné son nom ?

La fuite d'auprès des morts et l'expulsion des esprits ont leur contre-partie dans la répugnance que nous éprouvons à demeurer seuls avec un cadavre ou à passer la nuit près d'un cimetière ?

La coutume de conserver les reliques ou les souvenirs des morts est encore en pleine vigueur et la boucle de cheveux a même signification et même valeur pour les Algonquins et pour nous.

(*A suivre.*) E. Lætitia Moon Conard.

Traduit par *L. Marillier.*

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

III

BOUDDHISME

II

Du domaine de l'archéologie du bouddhisme[1], nous passons mainte-

1) Je profite de la première occasion qui s'offre, pour ajouter la mention de quelques travaux d'archéologie qui me sont parvenus quand le précédent article était imprimé. Pendant que M. Petrovsky et ses agents concentraient leurs recherches sur l'extrémité occidentale de la Gobi, d'autres savants russes exploraient la lisière septentrionale du désert plus vers l'Est, dans la région de Turfan. D'une de ces explorations, entreprise en 1898 par M. D. Klementz sous les auspices et aux frais de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, nous avons le premier fascicule d'une relation qui s'annonce comme devant être de dimensions considérables : *Nachrichten über die von der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan*, Heft I, Saint-Pétersbourg et Leipzig (Haessel), 1899. Le rapport de M. Klementz (traduit en allemand par M. O. von Hallers), après avoir résumé l'histoire de la région et en avoir décrit la conformation fort curieuse (c'est en grande partie une dépression au-dessus du niveau de la mer, évidemment le fond d'une ancienne mer intérieure), relève des stûpas, dont les plus considérables ne sont hindous que par le détail, la forme générale, une pyramide à base rectangulaire, relevant d'une tout autre tradition, des cavernes creusées au flanc des montagnes et aménagées pour le culte bouddhique et l'habitation des moines, des peintures où, à côté de types hindous, tibétains, chinois, s'accusent des influences byzantines, enfin des inscriptions en diverses langues, non encore publiées, à l'exception de celles en langue ouigoure, qui sont déchiffrées et traduites dans la deuxième partie du fascicule par M. Radloff. Ici encore on a trouvé des fragments de manuscrits et des livres xylographiques (*block prints*). — A la même époque et de la même région, M. le baron Munck et M. O. Donner ont rapporté des inscriptions sanscrites, qui ont été publiées et interprétées par M. Senart : *Note sur quelques fragments d'ins-*

nant à celui de la littérature. Et, comme la fin du précédent article nous avait laissé chez les bouddhistes du Nord, nous y resterons et commencerons par l'examen des travaux relatifs à la littérature septentrionale.

M. Senart a achevé sa belle édition du *Mahâvastu*[1]. L'ouvrage a tenu tout ce qu'il promettait, en bien et en mal : pour l'histoire de la langue en général et de celle du bouddhisme en particulier, c'est une mine inépuisable dont le commentaire et l'excellent index ajoutés par M. Senart facilitent singulièrement l'exploitation ; pour la plupart des épisodes de la légende bouddhique, il fournit de précieuses variantes ; rien que pour l'histoire comparative des *jâtakas*, il contient, en fait de matériaux, de quoi défrayer de longues études. Par contre, il nous renseigne moins bien sur les doctrines ; il ne nous apprend à peu près rien sur celles des Lokattaravâdins, l'école à laquelle il appartient ; de *Vinaya* proprement dit, bien qu'il se donne pour un traité de « Discipline », il contient juste une douzaine de lignes, et, si l'oeuvre actuelle laisse encore entrevoir par ci par là un certain parallélisme avec les légendes qui servent d'illustration au Vinaya dans le canon pâli, ces légendes sont ici tellement détournées de leur but que, du dessin primitif, le contour même ne subsiste plus. Enfin, jusqu'au bout, il est resté le parfait modèle de l'incohérence, au point que, à défaut de la preuve matérielle, de la trace encore visible de la déchirure, il est souvent impossible de décider si tel ou tel développement incongru est ou non une interpolation. J'ai essayé ailleurs[2] de montrer dans quelle mesure le livre, qui, pour le fond,

criptions de Turfan ; dans le *Journ. asiatique* de mars-avril 1900. Elles consistent en des invocations à divers Buddhas et en une liste des *nakshatras*, et elles sont intéressantes surtout en ce qu'elles montrent l'usage épigraphique d'une écriture rencontrée jusqu'ici en manuscrit seulement, la *Central Asian Brahmi* de M. Hoernle. — M. Albert Grunwedel a publié, d'après les collections du prince Uchtomskij, une monographie copieusement illustrée sur les modifications que le panthéon et l'iconographie bouddhiques ont subies au Tibet et en Mongolie : *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij*. Mit einem einleitenden Vorwort des Fürsten E. Uchtomskij und 188 Abbildungen. Leipzig, Brockhaus, 1900. Le même auteur vient de faire paraître une deuxième édition de son « Manuel de l'art bouddhique » (cf. t. XLI, p. 192), que je n'ai pas vue ; mais à en juger par le précédent mémoire, il a abandonné quelques-unes de ses identifications du personnage de Mâra.

1) *Le Mahâvastu, texte sanscrit publié pour la première fois*, et accompagné d'introductions et d'un commentaire philologique. T. III, Paris, 1898.

2) *Journal des savants*, août, septembre et octobre, 1899.

appartient au « Petit véhicule », a été contaminé de doctrines mahâyânistes, et de montrer aussi que, tel que nous l'avons, la rédaction n'en a probablement pas été achevée avant le VI[e] siècle.

M. E. B. Cowel a traduit en anglais le *Buddhacarita*, la vie du Buddha, par Açvaghosha[1], dont il venait de publier le texte dans les « Anecdota Oxoniensia »[2]. Le titre général du volume des *Sacred Books*, qui contient cette traduction, « Buddhist Mahâyâna Texts », n'est pas exact pour le Buddhacarita, qui ne contient rien de particulièrement mahâyâniste. Il s'applique au contraire parfaitement aux quatre autres traités du volume : le *Sukhâvatîvyûha* (en deux rédactions), la *Vajrachedikâ*, le *Prajnâpâramitâhridayasûtra* (en deux rédactions), traduits par M. Max Müller, et l'*Amitâyurdhyânasûtra* traduit par M. J. Takakusu. Du premier sûtra, le texte des deux rédactions avait été publié par M. Max Müller dans les « Anecdota Oxoniensia » en 1884 et la traduction de la rédaction la plus courte par le même avait paru dans le deuxième volume de ses *Essays*. Le texte du second ainsi que celui des deux rédactions du troisième (avec une traduction de la rédaction la plus courte) avaient été publiés de même dans les « Anecdota » en 1881 et en 1884. Le quatrième sûtra, dont le texte sanscrit n'a pas encore été retrouvé, est traduit ici sur la version chinoise. Quant à la *Vajrachedikâ*, on en possédait une version allemande faite sur le tibétain par Schmidt en 1837 et une traducion française, faite sur le texte de M. Max Müller avec comparaison des versions chinoise et mandchoue, par feu Mgr. de Harlez dans le *Journal asiastique*[3]. Le même savant, dont nous déplorons la mort récente, a publié depuis le texte mandchou de la *Vajrachedikâ* avec une traduction française dans le « Journal oriental de Vienne[4] ».

M. Carlo Puini a entrepris la traduction de la version chinoise du « Lotus de la Bonne Loi », faite par Kumârajiva au début du V[e] siècle[5],

1) *The Buddhacarita of Açvaghosha translated from the Sanskrit*; dans les *Sacred Books of the East*, XLIX (1894).

2) En 1893. Cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 256.

3) Novembre-décembre 1891. Cf. la *Revue*, t. V, p. 117 et XXVIII, p. 255. Les trois autres traités sont exactement du même acabit. Il serait difficile de dire en peu de mots ce qu'ils contiennent et ne contiennent pas.

4) *Le livre de diamant clair, lumineux, faisant passer à l'autre vie*; dans *Wiener Zeitschrift*, t. XI (1897), p. 209 et 331.

5) *Saddharmapundarika nella versione cinese*; dans *Studi italiani di filologia indo-iranica*, t. I et s. Ce nouveau recueil se publie depuis 1897 à Florence sous la direction de M. Francesco L. Pullé.

et qui présente, paraît-il, d'assez notables variantes par rapport au texte sanscrit traduit par Burnouf et par Kern. C'est également sur les versions chinoises qu'ont été traduits le *Vimalakîrtinirdeçasûtra*[1], texte assez étendu, dans lequel ce célèbre *grihapati* ou maître de maison, contemporain du Buddha, fait la leçon aux plus grands disciples et, à propos de la « délivrance » pérore de *omni re scibili*, et le *Dharmacakrapravartanasûtra*[2], qui est un abrégé de la prédication de Bénarès, avec l'addition d'une glorification du *dharmacakra*, de la roue de la loi, prise ici au propre, comme symbole figuré.

Sauf le Buddhacarita, les textes qui précèdent sont tous indistinctement considérés comme canoniques, qu'ils appartiennent au Petit ou au grand véhicule ; car, bien qu'on reconnaisse que les sûtras du Mahâyâna ont été divulgués plus tard et qu'on se soit abstenu de les mêler aux anciennes collections, on ne doute plus depuis longtemps que, selon leur propre prétention, ils ne soient la parole même du Buddha. Ceux qui vont suivre, au contraire, de quelque autorité qu'ils aient pu jouir, n'ont jamais été acceptés que comme des œuvres des Pères de l'Église.

Dans leurs luttes avec les brâhmanes, les bouddhistes furent obligés de s'outiller à l'égal de leurs rivaux ; ils leur empruntèrent leurs procédés d'exposition et de polémique, et ils eurent ainsi des écoles philosophiques sur le modèle des *Darçanas*. Une de ces écoles est l'école mahâyâniste des *Mâdhyamikas*, « ceux du juste milieu », dénomination qu'ils ne justifient guère, car ils professent l'extrême nihilisme. Les *Sûtras* de l'école, qui sont sous la forme de *kârikâs* métriques, sont attribués au fondateur, Nâgârjuna, que la tradition place au IIe siècle ; la *Vritti* ou commentaire de Candrakîrti est probablement du VIIIe. Texte et commentaire ont été publiés pour la Société des *Buddhist Texts of India* par Çarat Candra Dâs et Çarat Candra Çastri[3]. De plus les *Sûtras* sont depuis 1895 en cours de publication par les soins du professeur Satîç Candra Vidyâbhûshan[4]. Ce dernier travail, où le texte est accom-

1) Dans la revue japonaise (Tokio) *Hansei Zasshi*, vol. XIII (1898) et s. Cf. dans le même volume de la même revue : *Buddha's Instructions respecting hygiene and the nursing of the sicks.*

2) Dans le *Journ. of the Mahâbodhi Society*, janvier 1900. La traduction prétend être faite sur la version d'Anshi-Kao (25-220 A. D.).

3) Dans les *Buddhist Texts* que la Société publie depuis 1894 parallèlement à son *Journal*.

4) Dans le *Journal* de la même Société, vol. III, II (1895) — VI, III (1898); le dernier fascicule reçu va jusqu'à la fin du chapitre IX; il contient en outre

pagné d'une traduction anglaise, d'une introduction historique, de notes et d'éclaircissements, est fait avec beaucoup soin et de compétence; les rapprochements avec les doctrines des systèmes brahmaniques sont abondants et judicieux, et l'on ose à peine reprocher à l'auteur de surfaire parfois la valeur de ses autorités et de ne pas distinguer assez nettement ce qu'il leur emprunte de ce qu'il ajoute de son propre fonds, tant le défaut est commun à presque toutes les publications des savants hindous. — Le XXIV[e] chapitre des *Sûtras*, qui traite de la réalité objective des « Quatres nobles vérités », a été édité avec de copieux extraits de la *Vritti* par M. L. de La Vallée Poussin[1].

On respire quand, au sortir de cette scolastique étouffante, on passe à une œuvre vraiment belle, comme la *Jâtakamâlâ*, dont M. Kern avait déjà fait connaître le texte original et dont M. Speyer a donné une excellente traduction[2]. Mais avec les bouddhistes, ces récréations ne sont jamais de

une longue note de M. T. Suzuki, un Japonais en résidence aux États-Unis, sur l'histoire de la doctrine en Chine et au Japon.

1) Dans les *Mélanges Charles de Harlez* (1896), p. 313.

2) *The Jâtakamâlâ or Garland of Birth-Stories, by* **Arya Çûra** *: translated from the Sanskrit*. London, 1895. Forme le 1[er] volume des *Sacred Books of the Buddhists*, la nouvelle collection entreprise par M. Max Müller, avec les subsides du roi de Siam, pour faire suite aux *Sacred Books of the East*. Pour la *Jâtakamâlâ* et l'édition de M. Kern, cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 260. Nous retrouverons cette littérature des *jâtakas* à propos du canon pâli; pour le moment, je dois me borner à rappeler quelques-uns des travaux mentionnés précédemment (t. XLI, p. 168-169) et à en noter quelques autres relatifs aux *jatakas* des collections du Nord. A. O. Ivanovsky : *Sur la traduction chinoise du recueil bouddhique Jâtakamâlâ*; dans les *Japiski* ou Mémoires de la Société impériale russe d'archéologie, t. VII, 1893 (en russe). — Dr. Serge d'Oldenburg : « *On the Buddhist Jâtakas* ». *Translated by H. Wenzel*; dans le *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1893, p. 301 (Le mémoire de M. d'Oldenburg a été publié dans les mêmes *Japiski*, t. VII, 1892. — *The Buddhist sources of the Old Slavonic Legend of the Twelve dreams of Shahaish, by Serge d'Oldenburg. Translated by H. Wenzel. Ibidem*, 1893, p. 507 (Traite des variantes et de la migration de la légende des « Songes du roi Krikin). — Serge d'Oldenburg : *Légendes bouddhiques. Bhadrakalpâvadâna et Jâtakamâlâ*, Saint-Pétersbourg. Publications de l'Académie des sciences, 1894 (en russe). C'est une analyse étendue de ces deux recueils avec l'indication de nombreux parallèles dans d'autres sources éditées et inédites. Je dois le résumé des mémoires non traduits à l'obligeance de M. Th. Volkov. — William Woodville Rockhill : *Tibetan Buddhist Birth-Stories : Extracts and Translations from the Kandjur*; dans *Journ. Am. Or. Soc.*, XVIII (1897), p. 1, donne la liste des jâtakas contenus dans les volumes III et IV du *Dulva* et dans le *Djang-lun*, avec six spécimens de traduction. — M. Léon Feer a relevé les jâtakas mentionnés par Hiouen-tsang, et les a, autant que possible,

longue durée. Nous rentrons dans la scolastique avec le *Çikshâsamuccaya* de M. Bendall[1], non plus dans la scolastique condensée de tout à l'heure, mais dans la scolastique verbeuse et délayée *usque ad nauseam*. Et pourtant le traité est du même homme à qui nous devons, à peu près sur le même sujet, un chef d'œuvre, Çântideva, l'auteur du *Bodhicaryâvatâra*[2]. Il est vrai que sa part personnelle est ici réduite au minimum. A en juger par la partie publiée, environ les deux tiers, le *Çikshâsamuccaya* n'est guère, en effet, qu'une suite de citations et d'extraits, rangés bout à bout et distribués tant bien que mal en chapitres, sur la discipline du *bodhisattva* et la pratique des *pâramitâs*, des vertus qui peuvent assurer au plus humble la dignité de futur Buddha. Sur un topique très large, c'est le dépouillement des écrits qui pouvaient constituer, au VIIe ou au VIIIe siècle, la bibliothèque d'un docteur mahâyâniste, écrits dont la plupart n'étaient connus que de nom, quand ils n'étaient pas tout à fait inconnus. Et c'est précisément là ce qui fait la valeur très réelle du livre, malgré son effrayante prolixité, et justifie le choix qu'en ont fait MM. d'Oldenburg et Bendall pour ouvrir la série des publications de la *Bibliotheca Buddhica*.

M. L. de la Vallée Poussin s'est fait une spécialité de cette littérature mahâyâniste et de sa proche parente, celle du tantrisme bouddhique. Il

identifiés avec les récits correspondants dans les recueils du Nord et du Sud; dans *Actes* du Congrès de Paris, I, p. 151. — M. J. Jacob a repris la question du *Barlaam et Josaphat*, dans lequel il entre beaucoup de matériaux du genre jâtaka. Pour la partie ancienne, l'auteur dépend entièrement du mémoire bien connu d'E. Kuhn (cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 263), et ce qu'il y a ajouté de son cru ne marque pas un progrès. Je puis du reste renvoyer à l'article que M. Sylvain Lévi a consacré ici même au livre de M. Jacob (t. XXXIII, p. 366).

1) C. Bendall, *Çikshâsamuccaya, a Compendium of Buddhistic Teaching, compiled by Çântideva chiefly from earlier Mahâyâna-Sutras*. Fascicules, I, et II. Saint-Pétersbourg et Leipzig (Haessel), 1897-1898. C'est le premier spécimen de la *Bibliotheca Buddhica* fondée par M. d'Oldenburg, sous les auspices de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, pour la publication critique des textes de la littérature bouddhique sanscrite.

2) Pour le *Bodhicaryâvatâra*, cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 260. Aux chapitres précédemment traduits par lui, M. L. de la Vallée Poussin a ajouté la traduction du Ve dans la revue belge *Le Muséon*, 1896. Dans ses *Études et matériaux*, dont il sera question tout à l'heure, il a de plus publié le IXe chapitre avec le commentaire de Prajnâkara Çrîjnâna, récemment retrouvé au Népal. Sur ce commentaire, cf. Hara Prasâd Çâstri : *On a new find of old Nepalese MSS.*, dans le *Journ. As. Soc. Bengal*, LXII (1893), p. 245, et, du même : *Notices of Sanskrit MSS.*, t. XI (1895), p. 7. Le texte de Minayef a été reproduit dans le *Journal of the Buddhist Text Society of India*, vol. II, I et II, 1894.

a publié des fragments du *Svayambhûpurâna*[1], rédigé à la glorification de Svayambhû ou Âdibuddha, l'Être suprême et de son sanctuaire près de Kathmandu et contenant, outre un grand nombre de légendes locales, de copieuses données sur le panthéon, les doctrines et le culte de cette forme particulière du bouddhisme népalais. Ces publications partielles devaient servir de spécimens d'une édition complète, projet dont l'exécution a été prévenue par la publication du Purâna ou, plutôt, de l'une de ses diverses rédactions dans la *Bibliotheca Indica* de Calcutta[2]. Il s'est attaqué ensuite à plus difficile dans le *Pancakrama* ou les « Cinq degrés »[3], petit traité attribué, comme tant d'autres, à Nâgârjuna, mais dont un chapitre du moins, comme l'avait déjà noté Burnouf, porte la signature de Çâkyamitra, un docteur que la tradition place au IXe siècle. Les cinq « degrés » ou rites magiques qui sont ici prescrits ont pour objet de rendre l'initié apte de corps et d'âme à la suprême illumination. Mais il est extrêmement difficile de tirer une idée nette de ces petits traités, qui nous mettent brusquement en présence de pratiques particulières, en quelque sorte de fragments de rites dont nous ignorons l'ensemble. Les résultats de ces longues et patientes recherches, poursuivies avec plus de courage peut-être que de prudence, — car il n'est pas bon de s'acharner sur l'inintelligible, — ont été réunis par M. de la Vallée Poussin dans un travail d'étendue plus considérable, intitulé « Études et matériaux »[4]. Comme le titre l'indique, il comprend deux parties : des considérations historiques et des publications de textes inédits. Ces derniers se composent de la *tîkâ* ou commentaire de Praj-

1) *Svayambhûpurâna. Dixième chapitre ; dans Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Gand, 9e fascicule.* Gand et Louvain, 1893). — *Manicûddvadâna, as related in the fourth chapter of the Svayambhûpurâna* (*Paris, dev.* 78); dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 297.

2) *The Vrihat Svayambhû Purânam, containing the Traditions of the Svayambhu Kshetra in Nepal. Edited by Pandit Haraprasâd Çâstri*, fascicule 1-4, 1894-1895; un 5e fascicule paru n'a pas encore été reçu.

3) *Études tantriques. Pancakrama*; dans *Recueil de travaux... de l'Université de Gand*, fascicule 16. Gand et Louvain, 1896. — Cf. du même : *Note sur le Pancakrama*, dans les *Actes* du Congrès de Genève (1894), p. 137.

4) *Bouddhisme. Études et matériaux. Adikarmapradîpa, Bodhicaryâvatâra*, Londres, Luzac et Co, 1898, in-4°. Extrait du tome LV des *Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers*, publiés par l'Académie royale de Belgique, 1898. — Cf. du même : *Une pratique des Tantras*, dans les *Actes* du Congrès de Paris (1897), I, p. 241.

nâkara sur le IXe chapitre du Bodhicaryâvatâra, publication déjà signalée plus haut, et de l'*Adikarmapradîpa*, petit traité en vers accompagné d'une glose, qui se donne pour l'œuvre d'un âcârya Anupamavajra, d'ailleurs inconnu. Comme le *Pancakrama*, l'*Adikarmapradîpa* prescrit des pratiques qui doivent conduire l'adepte à la *bodhi*, à l'illumination parfaite, avec cette différence toutefois que, au lieu de rites particuliers et plus ou moins exceptionnels, il prescrit des observances pour la vie quotidienne. La première partie du mémoire est une sorte de philosophie de l'histoire du bouddhisme depuis les origines jusqu'au plein épanouissement des doctrines tantriques et à la fusion avec l'hindouisme. Cet exposé est plein de vues et de suggestions ingénieuses, exprimées d'une façon originale et parfois brillante. Le fond en est qu'à côté du bouddhisme représenté par le canon pâli, il y a eu un bouddhisme populaire, aussi ancien, sinon plus ancien que l'autre, et dont l'expression doit être cherchée dans les documents du Nord. Qu'il y ait beaucoup de vrai dans cette manière de voir, ce n'est pas moi qui le nierai. Ici comme ailleurs, il faut être prudent à parler de corruptions modernes, car ces corruptions sont parfois de très vieilles choses, et je n'hésite pas non plus à avouer que le bouddhisme du Theravâda me fait parfois l'effet d'une religion expurgée et en quelque sorte réduite. Seulement, ce sont là des impressions qui se sentent plutôt qu'elles ne se démontrent ou que, du moins, à vouloir les démontrer, on risque d'exagérer et de fausser. Or c'est là le péril que M. de la Vallée Poussin ne me semble pas avoir toujours su éviter. Nous ne gagnerons pas grand' chose à nous demander ce qu'ont pu croire et pratiquer certains bouddhistes ou même un grand nombre de bouddhistes : la question est plutôt, quand ces croyances et ces pratiques « ont-elles fait partie du bouddhisme » et y ont-elles reçu officiellement droit de cité ? Et alors la tradition pâlie nous apparaît entourée de tout autres garanties que la masse incohérente et en grande partie manifestement adventice des écrits du Nord. Comme pour toute religion constituée, on ne saurait, pour le bouddhisme, faire abstraction de l'Église [1].

M. G. de Blonay a publié une bonne monographie de la déesse bouddhique Târâ [2], inconnue dans le bouddhisme singhalais, mais qu'on

1) Le mémoire est pourvu d'un bon index ; mais il n'y a pas de table des matières.

2) *Matériaux pour servir à l'histoire de la déesse bouddhique Târâ*. Paris, Bouillon, 1895. Forme le fascicule 107 de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*. Cf. dans la *Revue*, l'article de M. P. Oltramare, t. XXXIV, p. 217.

retrouvé à Java. Il a recueilli avec soin ce que les documents littéraires, épigraphiques et figurés nous apprennent d'elle et de son culte et publié trois *stotras* ou « chants de louange » inédits en son honneur. — M. L. A. Waddell a traité du culte de la même déesse et de son associé Avalokiteçvara d'après les monuments figurés du Magadha[1]. — M. Sylvain Lévi a ingénieusement restitué, d'après une transcription chinoise, le texte d'un petit poème sanscrit du roi Harshavardhana, le protecteur de Bâṇa et de Hiouen-tsang, en l'honneur des grands sanctuaires du bouddhisme[2]. — M. G. Huth a tiré du *Tanjur* tibétain de précieuses indications pour la chronologie de l'ancienne littérature sanscrite, tant brahmanique que bouddhique[3]. — M. K. P. Pathak, du Deccan College de Poona, si versé dans la littérature technique des brâhmanes, des bouddhistes et des jainas et dans leurs polémiques du VII[e] au XII[e] siècle, a confirmé par des témoignages brahmaniques que le grammairien Bhartrihari, l'auteur du *Vâkyapadîya*, qu'il ait été ou non le même que l'auteur des Centuries, était bien un bouddhiste, comme l'affirme I-tsing[4], et il a montré que le traité bouddhique de logique, le *Nyâyabindu*, dont feu Peterson a publié le texte et le commentaire, était l'œuvre de Dharmakîrti, l'auteur de *Vârtikas* sur les traités de Dignâga, et que c'est ce dernier docteur qu'il faut reconnaître dans l'âcârya souvent mentionné dans le *Nyâyabindu*[5].

C'est dans le même milieu bouddhique et littéraire du VII[e] siècle que nous reportent les mémoires du pèlerin chinois I-tsing, qui visita l'Inde de 671 à 695 et dont les deux principaux ouvrages ont été traduits par

1) *The Indian Buddhist Cult of Avalokita and his consort Târâ « the Saviouress », illustrated from the Remains in Magadha*; dans *Journ. Roy. As. Soc.* Londres, 1894, p. 51. — Cf. du même : *Polycephalic Images of Avalokita in India*; *ibidem*, p. 385, et : *A Trilingual List of Nâga Râjas from the Tibetan*; *ibidem*, p. 91.

2) *Une poésie inconnue du roi Harsha Çilâditya*; dans *Actes* du Congrès de Genève (1895), I, p. 187.

3) *Verzeichniss der im tibetischen Tanjur, Abtheilung mDo (Sûtra), Band 117-124 enthaltenen Werke*; dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 21 mars 1895, et : *Nachträgliche Ergebnisse der chronologischen Ansetzung der Werke im tibetischen Tanjur, Abtheilung mDo (Sûtra), Band 117-124*; dans *Zeitsch. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XLIX (1895), p. 279.

4) *Was Bhartrihari a Buddhist?* dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, XVIII (1894), p. 341.

5) *On the Authorship of the Nyâyabindu*; *ibidem*, XIX (1895), p. 47.

MM. Chavannes[1] et Takakusu[2]. Je m'y arrêterai d'autant moins que je puis renvoyer aux articles publiés à ce sujet dans la *Revue* par MM. Finot et Chavannes (t. XXX, p. 97 et XXXV, p. 350), et que j'ai moi-même essayé ailleurs[3] de résumer quelques-uns des enseignements qui s'en dégagent pour le bouddhisme, son histoire, son organisation, ses écoles et ses divisions. Sur le Hînayâna et le Mahâyâna notamment, I-tsing nous donne en passant de précieuses informations, qui confirment entièrement l'opinion que cette division a été amenée bien moins par des divergences d'ordre dogmatique, spéculatif ou disciplinaire, que par un déplacement de l'idéal religieux, la substitution du bodhisattva à l'arhat[4].

— C'est un personnage des récits d'I-tsing, que ce Wang Hiuen-t'se qui fut envoyé trois fois en mission dans l'Inde, défit à la tête d'une armée de Népalais et de Tibétains le roi de Magadha, successeur de Harsha Çilâditya et l'emmena prisonnier en Chine, fut à la fois un homme d'état, un capitaine et un pèlerin et, en cette dernière qualité, fit graver sur le Gridhrakûta et au temple de Mahâbodhi des inscriptions qui n'ont pas été retrouvées, mais dont le texte du moins nous est par-

1) *Voyages des pèlerins bouddhistes. Les religieux éminents qui allèrent chercher la Loi dans les pays d'Occident, Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang par I-tsing, traduit en français.* Paris, Leroux, 1894.

2) *A Record of the Buddist Religion as practiced in India and the Malay Archipelago* (*A. D.* 671-695), *by I-tsing, translated.* Oxford, Clarendon Press, 1896

3) *Journ. des savants*, mai, juillet et septembre 1898.

4) Cf. au sujet de cette division, Satiç Candra Âcârya Vidyâbhûshan : *Mahâyâna and Hînayâna*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1900, p. 29. L'article contient une intéressante collection de définitions plus ou moins formelles des termes *mahâyana* et *hînayâna*, une entre autres tirée d'un ouvrage récemment retrouvé d'Âryadeva (la citation tirée du XVI[e] livre du *Buddhacarita* n'est pas d'Açvaghosha, mais de son continuateur népalais du XIX[e] siècle) et il est fort possible que *mahâyâna* ait été employé parfois dans un sens simplement laudatif, pour désigner la grande et bonne voie, c'est-à-dire la religion du Buddha. C'est le sens qu'il paraît avoir par exemple dans une inscription de Java, *vinayamahâyânavid*, « qui connaît la grande voie du Vinaya » (*Tijdschrift* de la Société de Batavia, XXXI (1886), p. 247). Mais l'opinion de l'auteur que, dans leur acception technique, les deux termes désignent le bouddhisme militant et missionnaire par opposition au bouddisme sédentaire, est certainement inadmissible. — Sur la découverte au Népal du petit poème d'Âryadeva cité dans l'article, cf. Haraprasâd Çâstri : *The discovery of a work by Aryadeva in sanskrit*; dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXVII (1898), p. 175, où le poème est publié *in extenso*, à quelques vers près, qui ont disparu. Une note de M. Bendall (*Journ. Roy. As. Soc. London*, 1900, p. 41) nous apprend que le titre du poème était *Cittaviçuddhiprakarana*.

venu. M. Sylvain Lévi, qui nous avait déjà parlé de lui à plusieurs reprises, vient de nous raconter son histoire en détail, d'après les sources chinoises[1]. Son mémoire forme une excellente suite à ses précédentes communications, en particulier à sa « Note sur la chronologie du Népal »[2], qu'il rectifie sur quelques points de détail : comme d'habitude, il est plein d'aperçus et de résultats nouveaux ; la mort du roi Harsha Çîlâditya, notamment, est ramenée avec beaucoup de vraisemblance à l'année 646 ou 647[3].

M. L. A. Waddell a repris ses précédentes explications[4] du *bhavacakra* ou « cercle de l'existence » des bouddhistes[5]. On sait qu'il a eu le mérite de le reconnaître sur une fresque d'Ajantâ et de montrer que cette représentation est exactement semblable à celles qui se voient dans les lamasseries actuelles du Tibet. Il est certain aussi que, déjà dans cette image, le « cercle de la vie » est, sinon identifié, du moins mis en un étroit rapport avec les « douze *nidânas* » ou conditions successives, dont l'enchaînement produit l'existence, et que c'est à l'aide de ces figures que les Tibétains expliquent la théorie des *nidânas*. C'est cette explication traditionnelle que M. Waddell croit être la vraie : comme les lamas, il fait de la succession des *nidânas* une sorte de « tableau de la vie », et soutient qu'elle est comprise tout entière dans une seule et même existence. L'explication n'a qu'un défaut, celui de ne pas tenir debout. Nulle part dans les anciens documents, l'enchaînement des *nidânas* n'est présenté comme un cercle fermé ; il est simplement dit que l'enchaînement se vérifie en quelque sens qu'on le suive, soit en allant de l'ignorance à la mort, soit en remontant de la mort à l'ignorance ; et il est évident qu'il ne saurait s'agir d'une seule existence, puisque le onzième terme est *jâti*, « la naissance ». M. Waddell pense échapper à la

1) *Les missions de Wang Hiuen-ts'e dans l'Inde*; dans *Journ. asiatique*, mars-avril 1900, p. 297. Les inscriptions de Wang Hiuen-ts'e sont traduites par M. Chavannes, p. 332.

2) *Journ. asiatique*, juillet-août 1894, p. 55.

3) Qu'est-ce que cette mer qui est à « cent li à l'est de la capitale de Prasenajit »? p. 323. Çrâvastî est dans l'Himâlaya. — P. 329. La mention, non pas d'une tablette, mais d'un feuillet inscrit (*patra*) se trouve bien dans la *deuxième* traduction de Nârada faite par M. Jolly sur le texte complet (*Sacred Books*) ; elle se trouve aussi dans l'édition de ce texte donné par lui dans la *Bibliotheca Indica*.

4) Cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 264.

5) *Buddha's Secret from a Sixth Century Pictural Commentary and Tibetan Tradition* ; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 367. Le titre est inexact ; le Buddha n'a jamais fait un secret de la théorie des *nidânas*.

difficulté en traduisant *jâti* par « paternité ». Mais il ne s'aperçoit pas que, dans ce cas, à supposer la traduction possible, il faudrait, de par la définition même des *nidânas*, que la suppression de la paternité amenât la suppression de la mort; il suffirait de ne pas devenir père, pour ne pas mourir. Ce n'est donc pas avec cette lumière-là qu'on éclairera la théorie des *nidânas*, obscure, parce qu'elle est mal construite. — Le « cercle de la vie » de l'individu ou de l'ensemble des choses, *samsâra* ou *bhavacakra*, est au demeurant une métaphore si naturelle qu'elle se rencontre ailleurs encore que chez les bouddhistes et dans l'Inde. Miss Caroline A. Foley (maintenant Mme Rhys Davids) l'a notée chez les Grecs, et a rappelé qu'une figure toute semblable à celle d'Ajantâ et des monastères tibétains, placée de même et devant servir aux mêmes méditations, est décrite dans le *Divyâvadâna*[1]. De son côté, M. L. de la Vallée Poussin a publié le 16e chapitre du *Candamahâroshanatantra*[2], qui prétend « expliquer » la théorie des *nidânas*. Dépouillé de sa phraséologie, le passage revient à ceci : les dix premiers *nidânas* sont les conditions de l'individu dans l'*antarâbhava*, dans les limbes, où cet individu n'est autre que l'ignorance, qui a repris vie immédiatement après la mort d'un autre individu, dont elle était en quelque sorte le résidu ; avec le onzième terme, *jâti*, « la naissance », commence la vie proprement dite, qui se termine par le douzième, la mort; après quoi le tout recommence. C'est Çiva qui « explique » cela à Pârvatî, et Pârvatî a l'air de comprendre. On remarquera toutefois que pour l'auteur du *tantra* aussi, la théorie n'est pas simplement une *tabula vitae*.

Sur le déclin et les dernières lueurs du bouddhisme dans l'Inde, je n'ai guère de nouveautés importantes à signaler. M. Waddell a analysé le récit d'un voyage aux lieux saints de l'Inde et des Iles accompli à la fin du XVIe siècle par un yogi du nom de Buddhaguptanâtha et publié en tibétain par Târânâtha, dit-on au commencement du XVIIe, duquel il semblerait résulter qu'il y avait encore à cette époque des bouddhistes dans diverses régions de la Péninsule[3]. M. Haraprasâd Çâstri croit reconnaître un bouddhisme dégénéré dans le culte de Dharma, répandu encore aujourd'hui parmi les *Doms* et autres basses castes du Bengale,

1) *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 388. L'auteur ne serait pas éloigné de croire à un emprunt de la part des Grecs.

2) *The Buddhist « Wheel of Life » from a new Source*; *ibidem*, 1897, p. 463.

3) *A 16th century Account of Indian Buddhist shrines by an Indian Buddhist Yogi, translated from the Tibetan*; dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXII (1893), p. 55.

et, dans le *Çridharmamangala*, un poème en l'honneur de cette incarnation divine composé en 1710 par Ghanarâma, il pense retrouver un écho du *Lalitavistara*[1]. Mais ce sont là des traces bien douteuses : plus faibles encore sont celles qu'on a cru apercevoir dans les pratiques de la secte vishnouite des Mahâpurushas d'Assam, fondée au XVI[e] siècle par Çankara Deo et qui s'est maintenue jusqu'à nos jours[2]. S'il y a là des éléments bouddhiques, ce sont des importations du Tibet et du Bhoutan plutôt que des survivances. — On cherchait autrefois dans la persécution la cause de cette extinction du bouddhisme dans le pays où il fut si longtemps florissant : il a fallu renoncer à cette explication. Il y a eu sans doute des violences locales, et il est certain que la conquête musulmane, en ruinant les couvents, qui étaient chose saisissable, et en détruisant ainsi l'Église militante du bouddhisme, lui a porté un coup terrible et hâté sa fin. Mais rien ne témoigne de persécutions proprement dites, de la part des Hindous. M. Rhys Davids, qui a repris récemment cette question, arrive également à une conclusion négative[3]. Il met cela au compte de la tolérance hindoue. Peut-être aurait-il pu ajouter que la communauté bouddhiste laïque n'a probablement jamais abandonné les cultes de la masse : elle n'était pas en dehors de l'Hindouisme.

Par contre nous avons à enregistrer plusieurs travaux sur la propagation et l'histoire de ce bouddhisme indien dans les contrées du Nord. J'ai déjà mentionné plus haut (p. 51) la « Mythologie bouddhique au Tibet et en Mongolie » de M. A. Grünwedel. Le même savant[4] et M. E. Schlagintweit[5] ont publié chacun des fragments de la légende de Padmasambhava, un des apôtres légendaires du Tibet. Ce sont de pauvres productions empreintes parfois d'une brutale barbarie. — D'un ordre plus relevé est le traité tibétain sur la chronologie du bouddhisme com-

1) *Buddhism in Bengal since the Muhammadan Conquest*; *ibidem*, LXIV (1895), p. 55, et : *Çri-dharma-mangala : a distant echo of the Lalita-vistara*; *ibidem*, p. 65.

2) Çri Gauri Nâtha Cakravartti : *The mahâpurush Sect of Assam*; dans *Journ. Buddhist Text Soc. of India*, vol. V, I (1897).

3) *Persecution of the Buddhists in India*; dans *Journal Pâli Text. Society*, 1896 (paru en 1898), p. 87.

4) *Padmasambhava und Mandârava*; dans la *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, LII (1898), p. 447.

5) *Die Lebensbeschreibung von Padma Sambhava, dem Begründer der Lamaismus, 747 n. Chr.* I. Theil : *Vorgeschichte, enthaltend die Herkunft und Familie des Buddha Çâkyamuni, aus dem Tibetischen übersetzt, mit einer Textbeilage*; dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Munich, 1899.

posé en 1591 par Sureçamatibhadra et en partie traduit, en partie résumé par M. E. Schlagintweit[1]. Il y a là un véritable effort de recherche et un certain esprit scientifique; malheureusement une bonne partie du mémoire est à peu près inintelligible, pour moi du moins. — M. W. W. Rockhill a publié le Journal de son voyage à travers la Mongolie et le Tibet[2]. — M. Çarat Candra Dâs a reproduit en anglais, selon son habitude, sans dire où il l'a prise, une description du Tibet faite en 1729 par le Frère Orazio Francesco della Penna, missionnaire capucin de la marche d'Ancône et alors préfet de la mission du Tibet[3]. Il a décrit d'après ses propres souvenirs le mode des funérailles chez les Tibétains[4], et publié un fragment de son voyage à Lhâsa en 1882[5]. — M. Waddell a traduit du tibétain une description faite au XVIIe siècle par le premier Dalai Lama de la cathédrale de cette mystérieuse et inaccessible cité sainte[6]. — Son gros volume sur le lamaïsme[7] est une laborieuse compilation, pleine d'informations neuves et utiles surtout pour la période moderne, mais où les origines et la période ancienne ont été l'objet de plus de zèle que de critique. Il est vrai que, pour le présent, il n'y avait peut-être pas autre chose à faire. — M. G. Huth a publié la traduction de l'histoire du bouddhisme en Mongolie[8], dont il avait édité le texte tibétain en 1893. Le livre, rédigé par un lama en 1818, est de l'histoire à la façon de Târânâtha, mais d'une documentation plus monotone et plus pauvre. — M. T. Waters a traité des dix-huit Lohans (le sanscrit

1) *Die Berechnung der Lehre. Eine Streitschrift zur Berichtigung der buddhistischen Chronologie, verfasst im Jahre* 1591 *von Sureçamatibhadra. Aus dem Tibetischen übersetzt, mit einer Textbeilage. Ibidem*, 1896.

2) *Diary of a Journey through Mongolia and Tibet, in* 1891 *and* 1892. Washington, published by the Smithsonian Institution. 1894.

3) *A short Account of the great Kingdom of Tibet, in* 1729 *A. D.*; dans *Journal Buddhist Text Society of India*, vol. V, I (1897).

4) *Description of Tibetan funeral*; *ibidem*, vol. V, II (1897).

5) *An Account of Travels on the Shores of Lake Yamdo-Croft*; dans *Journ. As. Soc. Bengal*, LXVII (1898), p. 256.

6) *Description of Lhasa Cathedral, translated from the Tibetan*; *ibidem*, LXIV (1895), p. 259.

7) *The Buddhism of Tibet or Lamaism, with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and its relation to Indian Buddhism*. Londres, W. H. Allen, 1895.

8) *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, aus dem Tibetischen... herausgegeben, übersetzt und erläutert, Zweiter Theil, Nachträge und Uebersetzung*. Strasbourg, Trübner, 1896. Cf. l'article de M. Léon Feer, *Journ. asiatique*, janvier-février, 1897, p. 159.

arhat), dont les images s'alignent des deux côtés de l'autel dans les temples bouddhiques de la Chine[1]. D'abord au nombre de seize, comme ils le sont encore au Tibet, ils représentent autant de « Grands çrâvakas » ou disciples éminents de Buddha, qui sont restés et resteront en vie, pour être les protecteurs du bouddhisme, jusqu'à la venue du futur Buddha Maitreya. Le mémoire est fait sur des versions chinoises de textes hindous. — Enfin nous devons à M. L. de Milloué la reproduction avec figures et la traduction d'un curieux manuel japonais des gestes et digitations que le prêtre fait des deux mains pendant la récitation de l'office dans les sectes Tendaï et Singon[2]. Les prêtres gardent absolument secrètes la signification mystique de ces signes et les formules qui les accompagnent. C'est avec la plus grande difficulté que M. Guimet a réussi à se procurer le Manuel au Japon, bien qu'il ne touche pas aux arcanes de la doctrine, et M. Horiou Toki, dont les avis ont permis de traduire le livre, s'est obstinément refusé à entrer dans de plus amples explications. Ces gestes correspondent aux *mudrâs* de l'Inde, dont l'usage est immémorial, mais s'est surtout développé dans le Yoga et dans le tantrisme, tant brahmaniques que bouddhiques. Nous sommes bien loin pourtant de pouvoir contrôler ces 390 gesticulations (161 si l'on défalque les doublets) à l'aide de données indiennes. Les listes de *mudrâs* jusqu'à présent connues ne dépassent pas la douzaine et, sur les monuments figurés, qui ne donnent guère, il est vrai, que les gestes consacrés des Buddhas et des Bodhisattvas, ce qui n'est pas la même chose, nous n'en trouvons guère davantage.

Nous passons maintenant aux travaux relatifs à la littérature du bouddhisme du Sud. La *Pâli Text Society*, après une interruption causée par un incendie, a repris le cours régulier de ses publications. Des quatre premières divisions ou *nikâyas* de la « Corbeille des sûtras », M. Léon Feer a achevé l'édition du *Samyuttanikâya*[3]; M. E. Hardy,

1) *The Eighteen Lohan of Chinese Buddhist Temples*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1898, p. 329.

2) *Si-do-in-dzou, Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendaï et Singon (bouddhisme japonais)*. D'après le commentaire de M. Horiou Toki, supérieur du temple de Mitani-dji; traduit du japonais sous sa direction par S. Kawamoura, avec introduction et annotations p. L. de Milloué. Paris, E. Leroux, 1899. Fait partie des publications du Musée Guimet : *Bibliothèque d'Études*, t. VIII.

3) *Samyutta-nikâya. Part. IV, Salâyatana-vagga*. 1894. — *Part. V, Mahâ-vagga*. 1898.

succédant à feu M. Morris, a fort avancé celle de l'*Anguttaranikâya*[1], et M. Robert Chalmers, continuant l'œuvre de Trenckner, a poussé celle du *Majjhimanikâya* jusqu'au 124e sutta[2]. M. Rhys Davids a commencé la traduction du *Dîghanikâya*[3]. Je ne suis pas aussi persuadé que le traducteur de l'excellence de ces longs dialogues ou plutôt monologues, et, quand le Buddha ou ceux qui le font parler se montrent médiocrement informés, je doute qu'ils le fassent par une sorte d'ironie socratique ; mais la traduction est excellente : fidèle plutôt que littérale, elle va au devant de toutes les difficultés qui pourraient embarrasser le lecteur et continue ainsi dignement celles que M. Rhys Davids a données précédemment dans les *Sacred Books of the East*. Je voudrais pouvoir en dire autant de celle du *Majjhimanikâya* par M. K. E. Neumann[4]. Elle ne manque pas de mérite ; la langue archaïque, notamment, dont se sert le traducteur, est parfois d'une singulière saveur. Mais elle est infidèle à force d'être littérale. Non seulement M. Neumann traduit tous les termes techniques, mais il substitue simplement ses traductions à ces termes, même à ceux que la plus vulgaire prudence aurait dû faire conserver. Il rend par exemple *nirvâna* par « Wahnerlöshung »[5]. Il sait pourtant que le terme comporte plus que cela : depuis la nuit de la *sambodhi*, sous le figuier sacré, le Buddha a éteint en lui toute erreur et toute illusion ; il lui reste cependant encore à entrer dans le *nirvâna*. M. Neumann substitue ainsi constamment des termes précis et, par cela même, faux, à ceux d'une nomenclature beaucoup plus nuageuse ; aussi sa traduction ne peut-elle se lire qu'avec le texte sous les yeux. Cette littéralité servile et tout extérieure se montre dès le titre,

1) *The Anguttara-nikâya. Part. III, Pancaka-nipâta and Chakka-nipâta*, 1896. — *Part. IV, Sattaka-nipâta, aṭṭhaka-nipâta and navaka-nipâta*, 1899. — Miss Mabel Bode a publié et traduit un chapitre du commentaire de ce *Nikâya*, contenant l'histoire des femmes éminentes qui furent des disciples du Buddha : *Women Leaders of the Buddhist Reformation* ; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1893, p. 517 et 763.

2) *The Majjhima-nikâya*, vol. II, part. I, 1896. — Vol. II, part II, 1898. — Vol. III, part. I, 1899.

3) *Buddhist Suttas translated*. Londres, 1899. Forme le vol. II des *Sacred Books of the Buddhists*.

4) *Die Reden Gotamo Buddho's aus der mittleren Sammlung, Majjhimanikâyo des Pâli-Kanons, zum ersten mal uebersetzt*. Leipzig, Wilhelm Friedrich, vol. I, 1896. — Vol. II, fascic. 1-3, 1900 ; va jusqu'au 81e sutta.

5) Et, pardessus le marché, il veut le dériver, non de la racine *vâ* « souffler » mais de la racine *van* « désirer ».

dans l'innovation puérile ou le retour à une pratique surannée de transcrire les noms pâlis sous la forme du nominatif, *Gotamo*, *Buddho*, nominatif qui sera ensuite décliné au besoin à l'allemande. En pâli, comme en sanscrit, un pays est désigné d'ordinaire par le nom au pluriel du peuple qui l'habite, et, si ce nom est en *a*, ce pluriel, au nominatif, est en *â*. M. Neumann conserve religieusement cet *â*, seulement il fait du pluriel un singulier, et il dira « le roi de Magadhâ », ce qui est un monstre ; car, jusqu'à nos jours, les langues de l'Inde ont conservé le sentiment du thème, de la forme sous laquelle un mot entre en composition. Le philologue est ainsi choqué à chaque instant, rien qu'à feuilleter cette traduction ; malheureusement, il l'est aussi en l'examinant de plus près et en s'apercevant que cette fidélité anxieuse dans les petites choses n'est pas toujours une garantie d'exactitude. Mais ce qui agace surtout chez M. Neumann, c'est l'aplomb naïf avec lequel il nous suppose pénétrés du même enthousiasme que lui pour la « parole du Buddha ». Il ne se donne pas même la peine de nous prêcher : à quoi bon puisqu'il nous présente cette parole même ? « Ces discours datent du VI[e] siècle avant notre ère ; mais ils ont l'air parfois d'appartenir au VI[e] siècle de Schopenhauer » (t. I, p. XXIV). Pauvre XXV[e] siècle ! — On trouvera en note l'énumération de travaux qui ont porté sur des Suttas isolés[1].

1) E. Teza : *L'arte degli scrittori presso ai Buddiani*, dans les *Atti e Memorie* de l'Académie de Padoue, vol. IX, 1893. Contient entre autres, une traduction du *Soundandasutta*. — Caroline A. Foley : *The Vedalla Sutta, as illustrating the Psychological Basis of Buddhist Ethics*; dans *Journ. Roy. As. Soc*, *London*, 1894, p. 321. — Robert Chalmers : *The Madhura Sutta concerning Caste ; ibidem*, p. 341. La stance dans laquelle le Brahmâ Sanamkumâra proclame la supériorité du kshatriya sur le brahmane, stance sur laquelle M. Chalmers appelait l'attention dans le présent mémoire, a été rapprochée depuis par Bühler d'un passage du Mahâbhârata où la même opinion est rapportée de Sanatkumâra : *Buddha's Quotation of a Gâthâ by Sanatkumâra ; ibidem*, 1897, p. 585. — Le même : *The Nativity of the Buddha. Acchariyabbhutasutta; ibidem*, 1894, p. 386 et 1895, p. 751. — Walter Lipton : *The Ratthapâla Sutta ; ibidem*, 1894, p. 769. — E. Hardy : *Der Grihyaritus Pratyavarohana im Pâli-Kanon*; dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LII (1898), p. 149. L'auteur rapproche les rites avec lesquels, selon les *Grihyasûtras* brahmaniques, on recommençait à faire son lit sur le sol, quand la saison où les serpents sont à craindre avait pris fin, d'une cérémonie semblable décrite dans la portion encore inédite de l'*Anguttaranikâya*. — Herbert Baynes : *The Mirror of Truth or Buddha Confession of faith*; dans *Wiener Zeitschr.*, X (1896), p. 242. C'est le développement, encore en usage dans la liturgie de Ceylan, d'un passage du *Mahâparinibbânasutta*.

De la cinquième division de la « Corbeille des Sûtras », du *Khuddakanikâya* ou « division des petits morceaux [1], » nous avons à mentionner en première ligne l'achèvement de la grande édition du recueil des *Jâtakas* par M. V. Fausböll [2]. Le premier volume avait paru en 1875 ; le post-scriptum par lequel s'ouvre le VII[e] et dernier est daté du 20 février 1897. C'est avec une émotion grave que le vénérable vétéran des études pâlies se sépare de ce labeur de plus de vingt-cinq années et qu'il nous donne les derniers avis que lui dicte sa longue expérience. On les accueillera avec respect, jusqu'à la singulière confession qu'il nous fait à la fin : à force de voir les écritures bouddhiques se présenter sans cesse elles-mêmes et le bouddhisme comme un tout achevé, M. Fausböll est arrivé à se persuader que le Tripitaka est beaucoup plus vieux que le Buddha. L'opinion peut paraître étrange ; elle ne l'est pourtant pas autant qu'elle en a l'air : elle n'est au fond qu'une autre manière de ne pas croire à l'histoire traditionelle du canon et aux explications qu'on en donne. — L'édition du texte n'était pas encore achevée, que la traduction, jadis commencée par M. Rhys Davids, était reprise sous la direction de M. Cowell [3]. Le troisième volume, le dernier publié, va jusqu'au 438[e] récit (le total est de 550). — A M. R. F. St. Andrew St. John on doit des traductions partielles de jâtakas d'après la version birmane [4], et nous aurons à en mentionner d'autres plus tard, quand nous arriverons au Cambodge.

1) Un de ces « petits morceaux » est l'énorme compilation du *Jâtaka* ; ce qui montre bien que, pour les arrangeurs du nikâya, les stances seules étaient canoniques, tandis que les récits, ou n'existaient pas encore sous une forme arrêtée, ou étaient considérés par eux comme une sorte de commentaire.

2) *The Jâtaka together with its Commentary, being the Tales of the anterior Births of Gotama Buddha, for the first time edited in the original Pâli*, Londres, Trübner et C[ie], vol. VI, 1896 ; vol. VII (contenant les Index par M. Dines Andersen), 1897.

3) *The Jâtaka or Stories of the Buddha's former Births. Translated from the Pâli by various hands under the editorship of Professor E. B. Cowell*, Cambridge, University Press, vol. I, translated by Robert Chalmers, 1895. — Vol. II, translated by W. H. D. Rouse, 1895. — Vol. III, translated by H. T. Francis and R. A. Neil, 1897.

4) *Temiya Jâtaka Vatthu. From the Burmese* ; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1893, p. 357 (c'est le n° 541 du recueil pâli). — *Kumbha Jâtaka or the Hermit Varuna Sûra and the Hunter. From the Burmese* ; *ibidem*, p. 567 (c'est le n° 512 du recueil pâli). — *The Story of Thuwannashan or Suvanna Sâma Jâtaka, according to the Burmese version ibidem*, 1894, p. 211 (c'est le n° 543 du recueil pâli). — *The Vidhûra Jâtaka* (n° 548 *Ceylon List*), *from the Burmese. Ibidem*, 1896, p. 441.

Mais c'est surtout au point de vue historique et comparatif que ces récits ont été l'objet de monographies. Quelques-unes ont déjà été mentionnées précédemment à propos de la littérature du Nord[1]; en voici quelques autres qui portent plus spécialement sur la collection du Sud. M. E. Windisch retrouve dans le *Tittirajâtaka* (n° 438) un écho de la légende de l'origine de l'école védique des Taittiriyas[2]. Dans un ingénieux et savant mémoire, qui est un modèle d'analyse comparative, M. H. Lüders a étudié la légende de *R*ishyaçringa, « le saint à la corne de gazelle », dans les sources bouddhiques du Nord, dans la littérature brahmanique et jusque dans nos traditions occidentales de la licorne; il y a essayé d'en reconstituer la forme primitive et montré que cette forme est précisément celle qu'on obtient si, d'un jâtaka pâli, le *Nalinikâjâtaka* (n° 526), on ne prend que les vers, en laissant de côté le récit en prose qui les accompagne[3]. Celui-ci donne une version toute différente et fortement contaminée. M. Lüders est persuadé que tous les récits de la collection pâlie, dans leur forme actuelle, sont très secondaires, et qu'ils ont été rédigés, non dans l'Inde, mais à Ceylan. — Tout aussi soignée, bien que moins féconde en résultats, est l'étude de M. E. Hardy sur la forme rabaissée et vulgarisée que la légende de Krishna a prise dans le *Ghatajâtaka* (n° 454)[4]. Cette fois c'est la prose seule qui a servi de base à la comparaison. C'est ici aussi que doit se ranger le travail comparatif du même savant sur des versions pâlies de la légende si répandue et sous tant de formes diverses du héros prédestiné, porteur de la lettre fatale ordonnant sa mort et qui est sauvé par la fille de son persécuteur[5]. Bien que ces versions soient empruntées à d'autres sources, aux commentaires de l'*Anguttaranikâya* et du *Dhammapada*, et qu'elles ne se présentent pas sous la forme exacte de jâtakas, ce sont des récits absolument de même nature que ceux du grand recueil. — D'autres rapprochements ont porté sur des parallèles

1) T. XLI, p. 168 et XLII, p. 54.

2) *Das Tittirajâtaka*; dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 64.

3) *Die Sage von R*ishyaçringa; dans les *Nachrichten* de Göttingen, 6 février 1897.

4) *Eine buddhistische Bearbeitung der Krishna Sage*; dans la *Zeitsch. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*. LIII (1899), p. 25. — Cf. la *Nota* de M. E. Teza: *La Crisna dei Panduidi nelle tradizioni buddiane*, dans les *Atti* del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, 1893, où l'auteur étudie la légende de Draupadî d'après le *Kunâlajâtaka* (n° 526).

5) *The story of the merchant Ghosaka* (*Ghosakasetthi*) *in its twofold Pâli form, with reference to other Indian parallels*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1898, p. 741.

bibliques ou appartenant à l'hagiographie chrétienne. M. Gaster a noté des rapports (très légers) entre le douzième jâtaka pâli et un récit qui revient souvent et sous diverses formes dans nos « Vies des Saints »[1]. M. E. Hardy a rapproché l'aventure de Jonas jeté à la mer par ses compagnons pour conjurer la tempête, d'une coutume semblable mentionnée dans le *Catudvârajâtaka*[2]. M. E. Cosquin a analysé avec beaucoup de circonspection et à la fois de hardiesse les diverses versions à présent connues de l' « histoire du sage Ahikar », qui figure dans le *Livre de Tobie* sous le nom d'Achior (Vulgate)[3] ; il a montré que ces récits se trouvent aussi dans l'Inde et, aurait-il pu ajouter, aussi en partie dans le *Jâtaka*, où ils sont mis au compte du Mahosadha, « le Grand médecin », le héros du *Mahâummaggajâtaka* (n° 546). Je n'ai pas besoin de rappeler les parallèles hindous signalés depuis longtemps du jugement de Salomon, de plusieurs paraboles et dits évangéliques[4], pour ne rien dire de ceux qui portent sur la Vie même du Christ. Ces coïncidences et d'autres semblables ont inspiré à M. Max Müller une ingénieuse dissertation[5], où il montre combien ces questions sont encore obscures, et avec quelle prudence, mais aussi avec quelle franchise, il convient de les envisager.

Ce n'est pas au point de vue de l'histoire littéraire, ni de celle des traditions, mais au point de vue de la sociologie que M. R. Fick a étudié le *Jâtaka*[6]. Il a travaillé sous l'influence de M. Senart pour la caste

1) *The Nigrodha-miga-Jâtaka and the Life of St. Eustathius Placidus*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 335. — Cf. une précédente communication du même, *ibidem*, 1893, p. 869.

2) *Jona c. I. und Jâtaka 439*; dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, L (1896), p. 153.

3) *Le livre de Tobie et l' « histoire du sage Ahikar »*; dans *Revue biblique internationale*, Paris, Lecoffre, 1er janvier et 1er octobre 1899. — Cf. du même : *Les contes populaires et leur origine. Dernier état de la question*; dans *Compte-rendu* du troisième Congrès international des catholiques, tenu à Bruxelles du 3 au 8 septembre 1894. Bruxelles, 1895. M. Cosquin y défend sa position bien connue contre l'école de M. Lang. — Pour des conclusions très différentes au sujet des livres de Tobie et d'Akikar, cf. Th. Reinach : *Un conte babylonien dans la littérature juive : le roman d'Akhikar*; Paris, 1899, et J. Halévy : *Tobie et Akhiakar*, Paris, 1900.

4) Je noterai pourtant le travail de M. E. Kuhn : *Buddhistisches in den apokryphen Evangelien*; dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 116, bien que les rapprochements soient empruntées aux sources du Nord.

5) *Coincidences*; dans *Transactions Roy. Soc. of. Literature* XVIII, II, 1896.

6) *Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*. Mit be-

et, pour l'appréciation générale des Jātakas, sous celle de Bühler, qui voyait dans le recueil pâli la source la plus abondante de renseignements authentiques que nous eussions sur l'Inde prémacédonienne. Si le titre de son livre devait être pris à la lettre, il faudrait protester, selon moi. Nous ne sommes pas en droit de nous servir pour l'Inde septentrionale du VIe siècle avant notre ère des documents qui ont peut-être été rédigés à Ceylan sept ou huit cents ans plus tard. Mais M. Fick a atténué lui-même par la suite ce que son titre a de trop tranchant ; il l'excuse en invoquant l'immobilité des sociétés orientales et la persistance des contes, une fois qu'ils ont pris racine dans l'imagination populaire. Je ne le chicanerai pas sur ces deux points ; qu'il me permette seulement de ne voir dans son livre que le dépouillement du *Jātaka* au point de vue politique et social et, à cette condition, je reconnais volontiers que le travail est fort bien fait et qu'il sera grandement utile.

Il me faut être plus bref pour les autres traités qui composent le *Khuddakanikāya*. M. Fausböll a complété son édition du *Suttanipāta* par un glossaire dont l'arrangement (par racines) est une erreur[1]. — Du *Dhammapada* avec traduction latine, il vient de donner une deuxième édition[2], que je n'ai pas vue, mais qui, à en juger par les dimensions indiquées, ne contient pas, comme la première, des extraits du Commentaire. Une édition du texte avec commentaire, commencée dans le *Journal* de la *Buddhist Society of India* en 1893, est maintenant achevée[3]. Le commentaire annoncé comme devant être celui de Buddhaghosa n'est en réalité que la portion interprétative de ce commentaire, arrangée par l'éditeur, le thera singhalais Silakkandha. Dans la *Revue* même, MM. G. de Blonay et L. de la Vallée Poussin ont continué leurs Contes bouddhiques traduits du commentaire du *Dhammapada* d'après la première édition de Fausböll[4]. — A l'infatigable M. K. E. Neumann on doit une traduction des deux beaux recueils de stances, les *Theragā-*

sonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. Vornehmlich auf Grund der Jātaka dargestellt. Kiel, Haeseler, 1897.

1) *The Suttanipāta*, being a Collection of some of Gotama Buddha's Dialogues and Discourses. Part. II, *Glossary*. *Pāli Text Society*, 1893.

2) *The Dhammapada, being a Collection of Moral Verses in Pāli*, Edited a second time with a Litteral Latin Translation and Notes, for the use of Pāli Students. Londres, 1900.

3) Dans les *Texts* (1895) que la Société publie parallèlement au *Journal*.

4) *Contes bouddhiques. Légende de Vidudabha. Rev. de l'hist. des relig.*, t. XXIX (1894), p. 195. — *Histoire des querelles religieuses de Koçambi. Vie retirée du Buddha dans le Parc aux éléphants. Ibidem*, p. 329.

thas et les *Therigâthas*[1], dont il y a juste à dire en bien et en mal ce qui a été dit plus haut de sa traduction du *Majjhimanikâya*, avec la circonstance aggravante que la traduction ici est en vers. Le commentaire de Dhammapâla sur les *Therîgâthâs* a été publié par M. Ed. Müller[2]. — Le commentaire du même Dhammapâla sur le *Petavatthu* a été édité par M. E. Hardy[3]. Dans un mémoire d'une rédaction un peu embrouillée, M. Hardy a examiné à nouveau la question de l'identité de ce Dhammapâla, auteur des commentaires intitulés Paramatthadîpanî, avec le Dharmapâla qui fut le contemporain de Hiouen-tsang au monastère de Nâlanda[4]. La conclusion est négative : Dhammapâla, l'auteur des commentaires, a été plutôt le contemporain de Buddhaghosa (ve siècle) que celui de Hiouen-tsang (viie siècle). — De l'*Apadâna*, encore inédit, M. Ed. Müller a traité dans la préface de son édition mentionnée ci-dessus du Commentaire des *Therîgâthâs* et dans une communication faite au Congrès des orientalistes de Genève[5]. D'après lui, ce recueil de légendes des saints du bouddhisme serait de rédaction relativement moderne : il a accueilli des données inconnues aux autres écritures pâlies (par exemple sur les Buddhas préhistoriques), qui ne se trouvent, et encore pas même toutes, que dans les livres du Nord.

De la « Corbeille de l'Abhidharma » ou du « Supplément de la Loi », littéralement de la « sur-Loi »[6], le premier traité intitulé *Dhammasan-*

1) *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's, aus den Theragâthâ und Therigâthâ zum ersten mal übersetzt*, Berlin, Hofmann, 1899.

2) *Paramattha Dîpanî by Dhammapâla of Kâncipura*. Part. V. *The Commentary of the Therîgâthâ. Pâli Text Society*, 1893.

3) *Dhammapâla's Paramattha-Dîpanî*. Part. III. *Being the Commentary on the Petavatthu. Pâli Text Society*, 1894.

4) *Ein Beitrag zur Frage of Dhammapâla im Nâlandasanghârâma seine Kommentare geschrieben*; dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, LI (1897), p. 105.

5) *Les Apadânas du Sud*; dans les *Actes* du Congrès (1894), I, p. 163. — Cf. du même, sur le même sujet : *Die Legende von Dîpankara und Sumedha*; dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 54.

6) Il y a longtemps que la traduction d'Abhidharma par « métaphysique » a été reconnue inexacte. Dans le canon pâli du moins, les traités de l'Abhidhamma développent d'une façon plus scolastique les doctrines exposées d'un style plus discursif dans les Suttas. Cf. à ce sujet une note de M. Arnold C. Taylor : *Buddhist Abhidhamma*, dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 560. L'auteur reproduit une longue définition de Buddhaghosa et conclut ainsi : « L'Abhidhamma est aux Suttas ce que les Épîtres pauliniennes sont aux Évangiles, dont elles réunissent et, dans une certaine mesure, systématisent les assertions éparses ». Il ne faudrait pas trop presser pourtant la comparaison.

gani ou « Énumération des conditions », dont M. Ed. Müller a publié le commentaire [1], a été traduit par Mme Rhys Davids [2]. La traduction paraît être faite avec une rare compétence et le soin le plus louable; mais pourquoi l'auteur, qui sait écrire, s'obstine-t-il, quand il parle en son propre nom, à être presque aussi obscur que son texte? Voici, par exemple, sa définition de *dhamma*, qui signifie ici les conditions, les apparences des choses, tout ce que nous savons, en réalité tout ce qui existe d'elles et de nous, puisqu'il n'y a pas de chose en soi : « Si j'ai qualifié l'éthique du bouddhisme de psychologique, c'est à peu près dans le même sens que je qualifierais d'éthique la psychologie de Platon. Ni les fondateurs du bouddhisme, ni ceux du socratisme platonicien n'avaient élaboré un système organique respectivement de psychologie et d'éthique. Cependant ce n'est pas trop affirmer de l'une ni de l'autre école que de dire que la dernière a fait de la psychologie d'un point de vue éthique, tandis que la première a construit sa doctrine éthique sur la base de principes psychologiques. Car, quelle qu'ait pu être pour les anciens bouddhistes la signification dans notre manuel de ce terme d'une portée si étendue de *dhammo*, il requiert invariablement, d'un bout à l'autre du livre Ier, une réponse *impliquant conscience subjective*. La discussion du commentaire que je reproduis plus loin, p. 2, note 3, ne laisse pratiquement aucun doute que *dhammo* ainsi mis en rapport avec *mano* est ce qu'un objet visible est à la perception visuelle, c'est-à-dire l'objet mental en général. Il apparaît ainsi comme l'équivalent de la *Vorstellung* de Herbart, de l'idée de Locke — quel que soit l'objet immédiat de la perception, de la pensée ou de l'entendement — et la « présentation » du professeur Ward » (p. XXXII). Et il y a 95 pages d'Introduction de ce style-là! Si, déjà sur le titre, le traité est reporté au IVe siècle avant notre ère, c'est parce qu'il est, d'une part, plus jeune que les *Nikâyas* (c'est-à-dire l'ensemble des Suttas) et, d'autre part, plus ancien que le *Kathâvatthu*, que nous « savons » avoir été composé au milieu du IIIe siècle (p. XVIII). Et nous « savons » cela, parce que le

1) *The Atthasâlinî, Buddhaghosa's Commentary on the Dhammasangani, edited. Pâli Text Society*, 1897. — La publication du texte par le même savant est de 1885.

2) Caroline A. F. Rhys Davids : *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the fourth Century B. C.*, being a Translation now made for the first time, from the original Pâli, of the first book of the Abhidhamma Pitaka entitled Dhamma-Sangani (Compendium of States or Phenomena). With Introductory Essay and Notes. Londres, 1900. Forme le vol. XII *New Series*, des publications de l'*Oriental Translation Fund*.

Dipavamsa, six siècles plus tard nous le dit, dans un récit absolument légendaire d'un concile dont les autres bouddhistes ne savent rien, pas plus qu'ils ne connaissent le Tissa Moggaliputta qui doit avoir présidé ce concile et composé le *Kathâvatthu*[1]. Il faut presque autant de foi pour lire de pareille histoire que pour l'écrire.

Ce *Kathâvatthu*, ou « livre des opinions (hérétiques) », qui doit nous garantir l'antiquité de la *Dhammasangani* et qui est si pauvrement garanti lui-même, est le troisième des traités de l'Abhidhammapitaka ; il a été publié par M. Arnold C. Taylor[2]. Je doute que la lecture en laisse une impression autre que celle qui résultait déjà de l'analyse qu'en a donnée M. Rhys Davids[3], et qui n'est certainement pas en faveur d'une date aussi reculée. Il semble qu'il y ait un monde entre de pareils livres et les inscriptions d'Açoka ou même le *Milindapañha*. — Le cinquième traité de l'*Abhidhamma*, le *Dhâtukathâ-pakarana* a été publié par M. Edmond Rowland Gooneratne[4]. Il est de même nature que la *Dhammasangani*, dont il se donne lui-même comme une dépendance, et traite des combinaisons, pour moi inintelligibles, entre les skandhas et autres modalités constitutives des êtres. Les manuscrits dont l'éditeur a fait usage se disent conformes à la récitation en usage dans le Mahâvihâra (de Ceylan).

Ce sont là les publications de textes canoniques faites au cours de ces dernières années. Une édition de tout le Tipitaka pâli a été de plus imprimée aux frais du roi de Siam et largement distribuée par lui parmi les savants et les établissements scientifiques d'Europe et d'Amérique. L'édition est sans commentaires, mais complète ; dans le *Khuddakanikâya* de la « Corbeille des Suttas », manquent pourtant *Vimânavatthu*, *Petavatthu*, *Theragâthâ*, *Therigâthâ*, *Jâtaka*, *Buddhavamsa* et *Cariyâpitaka*[5], tous publiés en Europe. Il n'est pas à croire toutefois que ces sept textes ne soient pas regardés comme canoniques au Siam.

1) M. Waddell a pourtant essayé de l'identifier avec l'Upagupta du *Divyâvadâna* : *Identity of Upagupta, the High-priest of Açoka with Moggaliputta Tissa* ; dans *Proceedings As. Soc. Bengal*, 1899, p. 70.

2) *Kathâvatthu, edited*, vol. I, 1894 ; vol. II, 1897. *Pali Text Society*. Le commentaire avait été publié dès 1889, par Minayef, dans le *Journal* de la Société.

3) Dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1892, p. 8.

4) *The Dhâtu Kathâ Pakarana and its Commentary, edited*, *Pali Text Society*, 1892 (mais distribué beaucoup plus tard).

5) Voir l'analyse qu'en a donnée M. E. Teza : *Il Tipitakam dei Buddiani stampato nel Siam* ; dans *Atti* del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti. 1896.

Parmi les travaux qui ont porté sur l'histoire de ce canon, je puis me borner à rappeler les « Recherches » de Minayev traduites par M. R. H. Assier de Pompignan[1], que M. Finot a déjà présentées aux lecteurs de la *Revue*[2], ainsi que le mémoire de M. Vassiliev dont M. Sylvain Lévi a donné la traduction ici même[3]. Ce dernier mémoire, d'une rédaction un peu embrouillée, est basé uniquement sur les documents chinois et contient beaucoup d'assertions qui ne s'accordent pas avec les données des sources hindoues ; mais il aboutit en somme à la même conclusion que les « Recherches » de Minayev, la formation tardive du canon bouddhique. C'est contre cette conclusion de Minayev que M. H. Oldenberg a dirigé un mémoire dont j'ai déjà eu l'occasion de parler précédemment[4] et qui constitue pour le moment la pièce capitale de ce procès. M. Oldenberg a réfuté ou, du moins, ébranlé une à une les principales assertions de son adversaire ; mais je doute qu'il ait effacé l'impression générale que laisse la critique de Minayev, à savoir, que toutes ces querelles de discipline relatées par la tradition même sur laquelle on prétend fonder l'histoire du canon eussent été impossibles, si ce canon avait dès lors existé. Je doute surtout qu'il ait réussi à rendre parfaitement vraisemblable sa propre théorie sur la formation de ce canon.

On connait cette théorie ; M. Oldenberg l'a développée une première fois, il y a vingt déjà, dans l'Introduction à son édition du *Vinayapitaka*. En résumé, elle revient à ceci : d'après une tradition consignée dans un document qui forme un appendice à l'un des livres du Vinaya, le *Cullavagga*, tradition commune aux bouddhistes du Nord et à ceux du Sud, un concile fut réuni cent ans environ après la mort du Maître, à Vaiçâli, afin de condamner dix abus disciplinaires dont s'étaient rendus coupables les religieux de cette ville. L'événement qui avait été pour le bouddhisme primitif ce que l'hérésie d'Arius fut pour l'Église chrétienne, resta fameux par la suite, et non moins fameux restèrent « les dix points » ou formules d'un mot chacune, dans lesquelles furent ré-

1) *Recherches sur le bouddhisme par I. P. Minayeff ; traduit du russe*. Paris, Leroux, 1894. Forme le tome IV de la *Bibliothèque d'études* dans les *Annales du Musée Guimet*.

2) T. XXXII (1895), p. 307.

3) *Le Bouddhisme dans son plein développement d'après les Vinayas* ; *Revue de l'hist. des religions*, t. XXXIV (1896), p. 318.

4) T. XLI, p. 172. J'en rappelle ici le titre : *Buddhistische Studien* ; dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LII (1898), p. 613.

sumés les dix abus de Vaiçâli. Or, à tout cela, ni aux abus, ni aux formules, il n'est fait la moindre allusion dans la majeure partie du Vinaya. Cette majeure partie doit donc être antérieure au concile de Vaiçâli. Elle comprend le *Pâtimokkha*, un court formulaire de discipline, le *Vibhanga*, qui est un commentaire développant ce formulaire, le *Mahâvagga* et le *Cullavagga* qui développent le *Vibhanga*, soit un ensemble équivalant à quatre volumes in-8°, non de matières à l'état vague et flottant, mais, puisqu'il y a un texte et un commentaire qui suit ce texte *verbo tenus*, de documents parfaitement arrêtés moins de cent ans après la mort du fondateur, et dont le plus ancien, le *Pâtimokkha* remonterait ainsi de bien près au fondateur même. Pour l'autre division ancienne du canon, le *Dhamma*, c'est-à-dire les Suttas, les couches successives sont moins visibles. Mais il existait certainement, dès lors, un *Dhamma* à côté du *Vinaya*. Il est d'ailleurs inadmissible que des gens aussi soucieux de leur discipline ne l'aient pas été également de la prédication dogmatique du Maître; et, de fait, il y a des Suttas qui sont plus anciens que certaines parties de cet ancien Vinaya. De ce chef encore, une portion considérable du canon doit être antérieure à ce concile de Vaiçâli. Et le reste des Suttas ne doit pas être de beaucoup postérieur; car on n'y trouve rien qui détonne, nul indice décidément moderne, comme il y en a tant dans les livres du Nord. Un Sutta connaît les Yavanas, les Grecs; parmi les auteurs des *Theragâthâs*, la tradition mentionne un contemporain du concile de Vaiçâli et c'est tout; dans l'*Abhidhamma* même, la donnée la plus récente ne nous fait descendre que jusqu'à l'époque d'Açoka [1]. Quant au vieux stock, il nous est parvenu sans avoir subi d'autre changement que celui de la langue, qui n'est plus celle du Magadha, mais, depuis une époque et pour des raisons inconnues, le pâli.

Je crois n'avoir rien omis d'essentiel de l'argumentation de M. Oldenberg. Il faut convenir qu'elle est très forte et que l'enchaînement de ses preuves négatives est fait pour impressionner. A y regarder pourtant de près, il me semble qu'il y reste bien des difficultés. Je n'en indiquerai que quelques-unes. Une première est soulevée par M. Oldenberg lui-même : c'est que dans tout cela il n'est pas question de l'écriture; l'ordre n'a ni archives, ni bibliothèques; toute cette tradition est supposée entièrement orale [2]. Il en était de même chez les brahmanes, dit-

1) Cette donnée est le *Kathâvatthu*, pour lequel M. Oldenberg accepte la tradition qui le fait réciter par Moggaliputta Tissa au concile de Pâtaliputra.

2) On sait que, d'après la chronique singhalaise (*Dîpavamsa*, XX, 20), le

on. Il y a une différence pourtant : dès que nous trouvons la discipline brahmanique, nous trouvons aussi l'éducation et l'enseignement brahmaniques ; dans le Vinaya, il n'y a pas d'enseignement bouddhique. C'est au bout de très peu de temps que le Buddha congédie ses premiers disciples et les envoie prêcher sa loi. Dans les *Theragâthâs*, plusieurs se vantent d'avoir atteint à l'omniscience dès l'âge de sept ans, et il n'est pas sûr du tout qu'il faille entendre l'âge religieux, partant de l'ordination. En tout cas, il n'y a pas d'enseignement organisé : il y a un noviciat ; il n'y a pas de cours d'études. Quand le bhikshu a quêté le matin sa nourriture et pris son repas, il va dans la forêt, se mettre sous un arbre, pour y méditer — ou digérer — jusqu'au soir. On discute aussi sur le *dhamma* ; parmi les disciples, il y en a qui sont réputés pour leur science ; on va les consulter, et, à l'exemple du Maître, ils dispensent les bons conseils et prêchent la loi. Et c'est ainsi, en effet, que les choses ont dû se passer au temps du Buddha, et elles auraient pu longtemps continuer de la sorte ; mais il est évident qu'elles ont dû changer, une fois que l'ordre fut en possession de toute une bibliothèque orale dont il s'agissait d'assurer la transmission. Or elles n'ont pas l'air du tout d'avoir jamais changé, nulle part nous ne trouvons un véritable apprentissage. Il faut donc, ce semble, de deux choses l'une : ou accepter la tradition intégralement et, comme elle, faire remonter tout le canon (à peu de chose près) au temps même du Buddha, ce qui ne va guère, ou bien admettre que les tard-venus parmi les rédacteurs de ce canon ont su rester dans la fiction qu'ils assumaient de faire parler le Maître, en d'autres termes, qu'ils ont su archaïser. Et s'ils l'ont su faire sur ce point, ils l'ont pu faire aussi sur d'autres, ce qui me gâte un peu les preuves négatives de M. Oldenberg et l'absence, par lui signalée, de données décidément modernes.

Mais s'il n'y a pas d'anachronismes grossiers dans le canon, est-il donc si sûr que tout y soit bien en harmonie ? Je ne dirai rien du caractère schématique et artificiel de toute cette littérature, ni des éléments merveilleux qui la pénètrent, — ces choses là, qui nous la font paraître si éloignée des événements, vont vite dans un milieu convenable, dans l'Inde surtout — ni des incohérences flagrantes de la doctrine, qui ont fait naître chez M. Kern le soupçon que ces écrits ne nous don-

Tipitaka n'aurait été mis par écrit à Ceylan que sous Vattagâmani, environ 80 ans av. J.-C. Encore du temps de Fa-hian (Legge, p. 98), le Vinaya se transmettait oralement dans les monastères du nord-ouest de l'Inde.

nent plus l'enseignement du Buddha. Mais, dans le Vinaya même, il me semble qu'il y a plusieurs conceptions différentes de la vie religieuse. Tantôt le bhikshu est un vagabond solitaire, sans feu ni lieu : ils ne doivent pas suivre deux le même chemin ; tantôt ils cheminent par bandes nombreuses, d'ordinaire cinq cents, à la suite du Maître ou d'un disciple éminent ; tantôt ils forment des groupes sédentaires : il y a les bhikshus de Kosambi, de Vesâli, de Sâvatthi, etc. ; ils sont autorisés à posséder des objets mobiliers absolument incompatibles avec la vie errante ; le *Pâtimokkha*, le noyau le plus ancien, suppose la vie de couvent. J'ai de la peine à renfermer et à concilier tout cela dans l'espace de moins d'un siècle. Il y a plus : sur les dix abus qui doivent avoir provoqué la réunion du concile, sept au moins violent des défenses formelles du *Pâtimokkha*. Comment les bhikshus de Vesâli auraient-ils pu espérer un instant qu'on les leur passerait, s'ils avaient connu le formulaire, s'ils l'avaient récité deux fois par mois ?

Si maintenant nous nous reportons au document mis à la suite du *Cullavagga*, qui est comme le pivot chronologique de toute la question, nous remarquons que l'époque à laquelle il a pu s'introduire dans le canon est absolument incertaine. Comme il ne relate que les deux premiers conciles, celui de Râjagriha et celui de Vaiçâli, et qu'il ne dit rien du troisième, qui doit s'être tenu à Pâtaliputra cent dix-huit années après le second (sous Açoka, vers le milieu du IIIe siècle avant J.-C.), on est tenté de croire qu'il est antérieur à ce troisième concile. Mais rien n'est moins sûr que cette conclusion. Le concile de Pâtaliputra, que toutes les autres sectes bouddhiques ignorent, n'a probablement, ainsi que le pense M. Kern, concerné que la secte du Theravâda, et nous ne savons pas à quelle époque s'est établie à Ceylan l'opinion qui, dans la chronique singhalaise, a fini par en faire un concile général. L'auteur du document, tout en écrivant plus tard, aurait donc pu fort bien ne pas le mentionner. Quant au document lui-même, sauf l'énumération des « dix points » et la date, qui ne paraissent pas être des inventions[1], toute la teneur en est légendaire et invraisemblable. Nous ne savons pas même quelle a pu être l'importance, dans le bouddhisme primitif, de ce litige des « dix points de Vaiçâli », et si M. Oldenberg

1) Cette date, ainsi que la chronologie singhalaise (sans autorité dans le détail), dans laquelle elle s'enchâsse tant bien que mal, me paraît devoir être acceptée, parce qu'elle me semble confirmée d'une façon générale par quelques inscriptions d'Açoka. Cf. plus haut, t. XLI, p. 184.

n'exagère pas un peu en le comparant à l'hérésie d'Arius. La chronique singhalaise lui donne une portée semblable, puisqu'elle en fait sortir immédiatement le premier schisme, celui des Mahâsânghikas ; mais c'est encore un des services que nous a rendus M. Kern, d'avoir montré qu'il n'y a eu probablement aucun rapport entre les deux événements. Le souvenir des « dix formules » s'est conservé dans la suite, parcequ'on les trouvait dans un écrit canonique ; il n'est nullement nécessaire pour cela de croire qu'elles aient été tellement fameuses, qu'un rédacteur du canon écrivant après le concile de Vaiçâlî aurait été obligé de les mentionner ou d'y faire allusion.

Ce sont ces considérations et quelques autres encore, jointes aux grandes différences que nous savons exister dans le canon des autres sectes, qui me rendent très sceptique à l'endroit de cette théorie de M. Oldenberg. Peut-être saura-t-on à cet égard quelque chose de plus défini, quand les écritures des églises du Nord, notamment le Vinaya des Mahâsânghikas, auront été explorées plus méthodiquement. En attendant, je ne me lasserai pas de protester chaque fois que je verrai un écrit quelconque de ce canon présenté *ipso facto* comme un document du IVe ou du Ve siècle avant notre ère.

En passant du canon à la littérature post-canonique, nous avons d'abord à signaler l'achèvement, par M. Rhys Davids, de sa belle traduction du *Milindapañha*[1]. Sur le conseil du traducteur, M. J. Takakusu a repris l'examen des versions chinoises du livre[2], si fructueusement étudiées par MM. Specht et Sylvain Lévi[3]. De ses recherches, il semble bien résulter qu'il n'y a eu que deux versions chinoises du traité, l'une plus longue, l'autre plus courte, toutes deux faites sur des textes très différents du pâli, mais que l'attribution de ces versions au IVe siècle est hypothétique ; la date en est inconnue, et tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elles sont antérieures au commencement du VIIIe siècle, où elles sont mentionnées pour la première fois dans un catalogue. De plus M. Takakusu a signalé et traduit, d'après une version chinoise du Ve siècle, un

1) *The Questions of king Milinda, translated from the Pâli, Part II.* Oxford, 1894. Forme le volume XXXVI des *Sacred Books of the East.* — Pour le 1er vol. cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 257.

2) *Chinese Translations of the Milinda Pañho* ; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1896, p. 1.

3) Cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 259.

prétendu Sûtra où le sujet du *Milindapañha* est réduit aux proportions d'un conte et où le roi est appelé Nanda. M. Waddell est parti de là et du fait que, chez les Tibétains, le roi est appelé Ananta, pour postuler un texte primitif où la scène du dialogue aurait été placée dans le Bengale oriental antérieurement aux Mauryas[1]. C'est ce qu'il appelle donner à la question une « base historique. » C'est ici aussi que je mentionnerai le recueil méthodique d'extraits formant une exposition du bouddhisme qu'on doit à feu M. Henri Clarke Warren[2], et que M. Finot a déjà présenté aux lecteurs de la *Revue*[3]. Outre les écrits canoniques, l'auteur a mis, en effet, largement à contribution le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa. Une édition de ce dernier traité, qu'il avait en préparation et à laquelle la mort l'a empêché de mettre la dernière main, sera probablement publiée par le soin pieux de ses amis[4]. En attendant, nous sommes réduits, pour cette grande exposition dogmatique du bouddhisme du v[e] siècle, à l'édition insuffisante qu'en a donnée, pour la *Buddhist Text Society of India*, le thera singhalais Sîlakkhandha[5]. D'après la tradition singhalaise, c'est à un contemporain plus jeune du grand commentateur, à Upatissa, qu'il faudrait attribuer le *Mahâbodhivamsa* publié par M. S. Arthur Strong[6]. C'est la chronique du bouddhisme depuis les prédécesseurs sous lesquels Çâkyamuni a vécu ses existences antérieures, jusqu'à l'arrivée à Ceylan de Mahinda et de sa sœur. Le *Jinâlankâra*, un poème sur la vie du Buddha, édité et traduit par M. James Gray[7], serait beaucoup plus ancien, s'il fallait en croire l'éditeur, qui accepte, sans même s'apercevoir qu'elle est discutable, la date du v[e] siècle avant notre ère assignée à cette œuvre évidemment apocryphe de Buddharakkhita. — Don Martino de Zilva Wickramasinghe a analysé le *Thûpa-*

1) *A Historical Basis for the Questions of King Menander, from the Tibetan*, dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1897, p. 227. — Cf. aussi la notice sur Nâgasena dans le mémoire déjà mentionné (plus haut, p. 64) de M. Waters sur « Les dix-huit Lohan ».

2) *Buddhism in Translations*, Cambridge, Massachusets, 1896. Forme le volume III de *Harvard Oriental Series*.

3) T. XXXIV, p. 377.

4) Cf. la table analytique des matières du traité qu'il a donnée dans le *Journal Pâli Text Society*, 1893.

5) Dans les *Texts* de la Société, 1894.

6) *The Mahâ-bodhi-vamsa, edited*, *Pâli Text Society*, 1891 (mais distribué beaucoup plus tard).

7) *Jinâlankâra or « Embelishments of Budda »*, *by Buddharakkhita*, *edited* With Introduction, Notes and Translation. Londres, Luzac, 1894.

vamsa singhalais[1], de date incertaine (XIe-XIIIe siècle), qui contient l'histoire et la description des principaux temples de Ceylan. — M. T. W. Rhys Davids a publié le texte singhalais et une copieuse analyse d'un manuel des pratiques du Yoga (méditation mystique, extase, hypnose), qui ont aussi passé chez les bouddhistes de Ceylan[2]. — Le *Sâsanavamsa*, édité par miss Mabel Bode[3], est une œuvre tout à fait moderne, rédigée en 1861. Après la chronique générale du bouddhisme jusqu'à Açoka, par laquelle s'ouvrent la plupart des livres de ce genre, celui-ci donne avec beaucoup de détail l'histoire ecclésiastique du bouddhisme en Birmanie. — Également moderne (rédigée à Bankok en 1843) est « la détermination des dimensions de Buddha », publiée avec une paraphrase singhalaise par le thera G. A. Silakkhandha[4]. Le traité donne non seulement les proportions, mais les dimensions du corps du Buddha d'après les Pitakas et d'autres textes autorisés, et il combat l'erreur, accréditée aussi chez les bouddhistes du Sud, que ces dimensions auraient dépassé la stature humaine. Il est à rapprocher du canon cambodgien des images du Buddha qu'a fait connaître M. Adhémard Leclère[5]. — Je n'ai pas besoin d'ajouter que ces notes sur les publications pâlies et singhalaises de Ceylan et de Siam n'ont pas *la moindre* prétention à être complètes; elles ne relèvent que ce que le hasard a fait passer sous mes yeux.

Je passe maintenant aux travaux de critique qui ont eu pour objet l'appréciation et l'histoire du bouddhisme, et à ceux d'abord qui ont porté sur des points de détails. Mme Rhys Davids a traité de la volonté dans le bouddhisme[6]. Elle a montré, textes en main, que le bouddhisme ne prêche pas le quiétisme; qu'il exige au contraire une âpre volonté,

1) Dans *Journ. Roy. As. Soc. London.*, 1898, p. 633.

2) *The Yogâvacara's Manual of Indian Mysticism as practised by Buddhists*, *edited. Pâli text Society*, 1896.

3) *Sâsanavamsa*, *edited. Pâli text Society*, 1897.

4) *Sugata vidaththividhâna. A description of the Size of Lord Buddha's Body*, by the Venerable Prawarais Waryalankara Sangharaja of the Pavaranivesa Vihara at Bangkok, Siam. With a paraphase by the Rev. G. A. Silakkhandha of Sailabimbarama, Dondonuwa, Ceylon, Vidyâprakasa Press, Ambalangoda, 1894.

5) *Le lakhana Préas Putthéa Rûp, ou Canon de la statue du Buddha au Cambodge*: dans les *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions, 13 mai 1898.

6) *On the Will in Buddhism*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1898, p. 47.

un héroïque effort (*viriya*). On pourrait en dire autant de toutes les doctrines de renoncement; elles n'en finissent pas moins toutes, le bouddhisme compris, par devenir simplement de l'opium. — M. Rhys Davids a donné une note sur une liste de sectes qui se trouve dans l'*Anguttaranikâya*[1]; il aurait pu en énumérer beaucoup d'autres, aux dénominations d'un pittoresque achevé, en dépouillant le *Majjhimanikâya*, par exemple. — M. Robert Chalmers a noté les nuances de l'emploi, dans les textes, du terme *tathâgata*[2], une des désignations les plus fréquentes du Buddha, ce qui a donné à M. Senart l'occasion d'en rectifier l'étymologie[3]. Il y a longtemps que M. Kern, je crois, y a vu le synonyme de *sugata*. — Je n'ai besoin que de rappeler le volume sur les caves d'Ajantâ, où le marquis de la Mazelière a réuni ses souvenirs de voyage et de lecture[4], et que M. A. Foucher a déjà présenté aux lecteurs de la *Revue*[5]. Il y a quelques erreurs de détail et l'idée de faire du tout une sorte de roman peut paraître singulière; mais il y a beaucoup d'observation dans le livre et la manière dont l'auteur se représente l'avènement d'un Buddha n'est certainement pas banale.

On a beaucoup écrit ces dernières années sur les *nidânas* et le *paticcasamuppâda*, l'enchaînement des causes de l'existence. On a vu déjà plus haut, p. 60, l'explication qu'en a proposée M. Waddell; même sans donner à ce point dans la nouveauté, on trouvera longtemps encore de quoi différer d'avis sur cette théorie mal venue. C'est sur elle principalement que s'est appuyé M. H. Jacobi pour préciser les rapports signalés depuis longtemps entre le bouddhisme et le Sânkhya[6]. En comparant un à un les *nidânas* avec les « principes » du Sânkhya, il arrive à établir une correspondance et une dépendance très étroite entre les deux séries, non toutefois sans en manipuler un peu les termes. Mais comment faire autrement, quand on prétend définir avec notre précision moderne des concepts si différents des nôtres et parfois si vagues? Ce n'est pas toutefois du Sânkhya tel que nous l'avons qu'il dérive la série

1) *Indian Sects and Schools in the time of the Buddha*; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1898, p. 197.

2) *Tathâgata*; *ibidem*, p. 103.

3) *Ibidem*, p. 865.

4) *Moines et ascètes indiens*. Essai sur les caves d'Ajanta et les couvents bouddhistes des Indes. Paris, Plon, 1898.

5) T. XXXVII, p. 451.

6) *Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sânkhya-Yoga*; dans les *Nachrichten* de Göttingen, 14 décembre 1895.

bouddhique, mais d'une forme du système sensiblement différente, où celui-ci ne possédait pas encore la théorie des « trois gunas ». Il est revenu sur la question dans un deuxième mémoire[1], qui est en partie une réponse à des objections présentées par M. Oldenberg et par M. Senart, qui n'admettent, ni l'un ni l'autre, cette exacte correspondance. Des objections de M. Oldenberg, consignées dans la troisième édition de son *Buddha* (p. 448) et qu'il a reprises depuis dans ses *Buddhistische Studien* déjà mentionnées[2], je n'en mentionnerai qu'une, parce qu'elle peut se résumer en peu de mots, le reproche, selon moi fort juste, qu'il adresse à M. Jacobi de ne pas assez tenir compte de la différence des points de vue du bouddhisme et du Sânkhya : les *nidânas* sont avant tout une théorie subjective et psychologique, tandis que les principes du Sânkhya constituent un système cosmogonique. En tout cas, les Hindous l'ont entendu ainsi, si bien que quand ils ont à esquisser une cosmogonie, ils le font toujours, et quelque système philosophique qu'ils professent, suivant le schema du Sânkhya. Quant au scepticisme de M. Senart, il est beaucoup plus radical[3] : selon lui, la théorie des *nidânas* est faite de pièces et de morceaux de provenance diverse et de formation successive. Le soupçon, certes, est permis ; mais doit-on le dire ? Les documents les plus anciens attribuent la théorie au Buddha en personne, qui l'aurait trouvée la nuit même où il atteignit à l'illumination parfaite. Que croirons-nous donc des traditions du bouddhisme, si nous rejetons encore celle-là ? J'avoue que j'aime mieux, puisque tous les bouddhistes s'accordent là dessus, faire crédit au Buddha lui-même d'un peu d'incohérence. Sur un point d'ailleurs, il semble bien que M. Senart soit allé trop loin : je crois que M. Arthur Oncken Lovejoy a raison quand il refuse d'admettre son identification d'*upâdâna* et des *upâdânaskandhas*[4].

En fait d'histoires générales du bouddhisme, je puis me borner à mentionner le manuel de M. P. E. Pavolini[5], en renvoyant à l'article

1) *Ueber das Verhältniss der buddhistischen Philosophie zum Sânkhya-Yoga und die Bedeutung der Nidânas*; dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LII (1898), p. 1.

2) Cf. plus haut, p. 74. La discussion se trouve p. 681 et s. du même volume de la *Zeitschrift*.

3) *A propos de la théorie bouddhique des douze nidânas*; dans *Mélanges Charles de Harlez*, 1896, p. 281.

4) *The Buddhist technical terms upâdâna and upâdisesa*; dans *Journ. Americ. Orient Soc.*, XIX, II (1898), p. 126.

5) *Buddismo*, Milan, 1898. Fait partie des *Manuels Hoepli*.

que M. A. Foucher lui a consacré dans la *Revue*[1]. — J'en pourrais faire autant pour les « conférences d'Amérique sur l'histoire du bouddhisme » de M. Rhys Davids[2], que M. Finot a présentées à nos lecteurs[3], si je ne tenais, d'une part, à rendre hommage au savoir et au talent de l'auteur, et d'autre part, à protester contre l'esprit du livre : c'est l'apologie du bouddhisme du Tipitaka singhalais et une invitation nullement déguisée à échanger le pain de la pensée occidentale contre le narcotique des bhikshus. — Bien plus modéré sous ce rapport et plus juste de ton est l'excellent petit manuel du même auteur, dont la première édition a été publiée en 1877 pour la *Society for promoting Christian Knowledge* et qui vient d'être traduit en allemand sur la 17e édition[4]. — Un bon livre de vulgarisation a été publié sur le bouddhisme par M. L. de Milloué[5]; on n'y cherchera rien de bien neuf; mais on y trouvera une bonne moyenne sur un sujet où il est, paraît-il, si difficile de s'y maintenir. Le volume est bien illustré de figures empruntées aux collections du Musée Guimet. — Enfin, sous le simple titre de « Manuel », M. H. Kern a donné, pour le *Grundiss* de Bühler, une œuvre de science profonde et de forte et saine critique, qui, dans sa forme concise, est ce que nous avons jusqu'ici de plus complet sur l'ensemble du bouddhisme indien[6].

Il ne me reste plus, pour finir, qu'à jeter un coup d'œil par delà la frontière de l'Inde et, comme je l'ai fait pour les contrées du Nord et du Nord-Ouest, de suivre l'expansion du bouddhisme dans les pays d'outre-mer du Sud et de l'Est. On sait que là où il s'est maintenu dans ces régions, il a fini, excepté sur la côte annamite, par adopter le canon pâli. Mais il n'en a pas été toujours ainsi ; celui que les anciens monuments épigraphiques et figurés nous font connaître, dans les îles

1) T. XXXVII, p. 445.
2) *American Lectures on the History of Religions*, First series, 1894-1895. *Buddhism, its History and Literature*. New York et Londres, Putnam, 1896.
3) XXXVII, 241.
4) *Der Buddhismus, Eine Darstellung von dem Leben und den Lehren Gautamas, des Buddhas*; ins deutsche übertragen von Dr. Arthur Pfungst. Leipzig, Reclam ; sans date.
5) *Le Bouddhisme dans le monde. Origine, dogme, histoire.* Avec une préface par M. Paul Regnaud. Paris, Leroux, 1893.
6) *Manual of Indian Buddhism*; Strasbourg, Trübner, 1896. Forme le fascicule 8 du tome III du *Grundriss*.

et sur le continent voisin, avait pour langue sacrée le sanscrit et se rattachait par toutes ses affinités aux églises du Nord. Pour les îles, je n'ai presque rien à mentionner : les travaux ont porté de préférence sur l'histoire politique et littéraire de la période musulmane, ou, quand ils touchent à l'ancienne culture, c'est de l'hindouisme en général qu'il est question, plutôt que de choses particulièrement bouddhiques. De propres au bouddhisme, nous n'avons guère que les informations qu'ont fournies les mémoires d'I-tsing[1], qui séjourna longtemps dans les Iles, un court mémoire de M. Kern sur les inscriptions laconiques qu'a mises au jour le déblaiement de la base du Boro-Boedoer[2], et une intéressante relation par M. Groneman de la visite récente faite à ce sanctuaire par le roi de Siam[3].

Sur le continent la moisson a été plus abondante. M. Taw Sein Ko a continué ses études sur les inscriptions des stèles de Kalyâni, près de Pegu[4]. Au cours d'une mission archéologique en Birmanie, M. Führer en a signalé à Pagân et à Tagang de beaucoup plus anciennes, du ve siècle, également bouddhiques et datées de l'ère des Guptas (?)[5]. M. R. F. St. Andrew St. John a reproduit avec quelques réserves une communication du major R. C. Temple sur le culte d'un saint, protecteur des gens de mer, qui est invoqué par les musulmans et les Hindous aussi bien que par les bouddhistes d'Arakan et de Tenasserim et dont un des noms présente une singulière assonance avec celui du

1) Voir plus haut, p. 59.

2) *Over de Bijschriften op het Beeldhouwwerk van Boro-Boedoer* ; dans les *Verslagen en Mededeelingen* de l'Académie royale d'Amsterdam, 1896, p. 119. — Ces inscriptions, qui consistent en courtes explications (jamais une phrase ; un seul mot, sous la forme du thème non fléchi, tel qu'il entre en composition et qu'il se présente aussi en Kawi) des bas-reliefs, ne contiennent elles-mêmes, sauf le nom du héros d'un jâtaka particulier aux collections du nord de l'Inde, presque rien de spécialement bouddhique. M. Kern les croit du milieu du IXe siècle, ce qui s'accorderait bien avec les dates des sanctuaires de la plaine d'Angkor (Bakou, Bakong, Loley) qui sont à peu près de la même époque (879-893 A. D.) et dont l'architecture se rapproche beaucoup de celle du Boro-Boedoer.

3) *Een Boeddhisten-Koning op den Boroboedoer* ; dans la *Tijdschrift* de la Société de Batavia, XXXIX (1897), p. 367. Le roi ne manqua pas d'observer que les sculptures des temples de Boro-Boedoer et de Mandoet appartenaient au bouddhisme du Sud, entendant par là le Hinayâna.

4) *Ind. Antiq.*, XXIII (1894), p. 100 et s. Cf. la *Revue*, t. XXVIII, p. 271.

5) Voir les extraits de son *Annual Report* de 1893-1894, dans l'*Ind. Antiq.*, XXIV (1895), p. 275.

Buddha[1]. — En Siam, M. G. E. Gerini a décrit la cérémonie de la tonsure[2], qui est en réalité un souvenir de l'hindouisme brahmanique conservé par une population qui, depuis cinq siècles, pratique le bouddhisme pâli. On explique d'ordinaire les faits de ce genre, assez nombreux en Indo-Chine, comme des survivances que le bouddhisme aurait adoptées malgré lui, parce qu'il s'est senti impuissant à les déraciner. Il serait plus juste de dire qu'ils se sont conservés grâce au bouddhisme : sans lui, rien de l'Inde n'aurait probablement survécu. Pour la partie publiée de l'ouvrage de M. L. Fournereau sur le Siam[3], je puis me borner à renvoyer à l'annonce que M. Jean Réville en a faite dans la *Revue*[4].

Mais c'est pour le Cambodge surtout et, en général, pour l'Indo-Chine française que les travaux ont été nombreux. Les publications de la Mission Pavie, il est vrai, n'ont pas progressé ; elles ont été simplement refondues : les trois volumes publiés en 1894 ont été annulés, on ne sait pas trop pourquoi, et remplacés par deux autres, à peu de chose près, identiques aux premiers[5]. Ils contiennent : 1° des inscriptions en langue thaïe, toutes bouddhiques — à l'exception d'une seule — recueillies dans le bassin du Ménam et à Luang Prabang, dans celui du Mékhong, et allant de la fin du XIII[e] siècle jusqu'à l'époque contemporaine. Ces inscriptions ont été déchiffrées, transcrites et traduites par le Père Schmitt, un vaillant missionnaire d'origine alsacienne, fixé depuis longtemps au Siam et qui a été successivement une vraie providence pour tous nos explorateurs ; 2° la traduction des annales légendaires du pays de Luang Prabang, commençant au XIV[e] siècle, à l'introduction de livres et d'une image bouddhiques apportés d'Angkor au Laos ; 3° des spécimens de littérature populaire, sous forme de contes, de romans. Un seul de ces récits est un texte cambodgien authentique. Les autres ont été recueillis oralement et rédigés en français par M. Pavie, qui a eu ensuite la singulière idée de faire traduire son français en cambodgien, en laotien et en siamois. Comme livre de lecture, ces morceaux peuvent avoir leur utilité

1) *A Burmese Saint* ; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1894, p. 565.

2) *Chûlakantamangala, on the Tonsure Ceremony as performed in Siam*. Bankok, 1895.

3) *Le Siam ancien : archéologie, épigraphie, géographie*, 1[re] partie. Paris, E. Leroux, 1895. — Forme le t. XXVII des *Annales du Musée Guimet*.

4) T. XXXIII, p. 395.

5) *Mission Pavie. Indo-Chine*, 1879-1895. *Études diverses. I. Recherches sur la littérature du Cambodge, du Laos et du Siam. — II. Recherches sur l'histoire du Cambodge, du Laos et du Siam*. Paris, E. Leroux, 1898.

au Cambodge; dans une publication comme celle-ci, qui *devrait être* scientifique, leur valeur est égale à zéro. Il est à souhaiter que les sept ou huit volumes qui sont annoncés comme devant suivre soient composés avec plus d'entente et un goût plus sévère. — M. Charles Lemire nous a conduits aux principaux monuments laissés par les anciens maîtres de l'Annam, les Cams, et, à défaut d'un bon texte, nous a donné quelques bonnes images[1]. — M. Camille Paris, à qui l'on devait déjà un excellent itinéraire de la route mandarine[2], a étudié la limite septentrionale où s'arrêtent en Annam les vestiges de la domination Came et de l'ancienne culture hindoue[3]. — M. H. Kern a rectifié une date mal lue par Bergaigne dans une inscription sanscrite du Cambodge encore inédite (*Journ. Asiat.* d'août-septembre 1882, p. 178; au lieu de 907, il faut lire 903); en même temps il a donné du préambule de l'inscription un commentaire qui est tout un traité en raccourci de métaphysique et de mythologie bouddique mahâyaniste[4]. — M. Masse a traité des superstitions et des légendes qui s'attachent au choléra chez les Annamites[5]. — M. G. Dumoutier a donné un ample recueil de miscellanées portant sur tout le domaine du folklore de l'Annam et du Tonkin[6]. On regrette seulement que l'auteur perde parfois pied si vite, quand il s'écarte de l'observation directe. C'est ainsi qu'il croit que la version annamite du conte de *Cendrillon* (qu'il reproduit sans même mentionner ses devanciers) est contemporaine de la guerre du Péloponèse et de la muraille de la Chine, qui, selon lui, sont toutes deux du IIIe siècle avant notre ère. — On marche sur un terrain plus solide avec M. E. Aymonier. Son voyage à travers le Laos ne s'est pas fait toujours par des chemins faciles; mais, dans la relation maintenant publiée[7],

1) *Aux monuments anciens des Kiams*; dans *Le Tour du Monde*, 29 décembre 1894.

2) *Voyage d'exploration de Hué en Cochinchine par la route mandarine*. Paris, E. Leroux, 1889.

3) *Rapport sur une mission archéologique en Annam*; dans le *Bulletin de géographie historique et descriptive*, 1898, n° 2.

4) *Over de aanhef eener Buddhistische Inscriptie uit Battambang*; dans les *Verslagen en Mededeelingen* de l'Académie d'Amsterdam, IV, III, 1899.

5) *Notice sur le choléra d'après la légende annamite*; dans les *Actes* du Congrès de Paris (1897), II, p. 265.

6) *Études d'ethnographie religieuse annamite*; *ibidem*, p. 275.

7) *Mission Étienne Aymonier. Voyage dans le Laos*. 2 vol. Paris, E. Leroux, 1895. Forme les tomes V et VI de la *Bibliothèque d'études* publiée par le Musée Guimet.

on ne rencontre pas de fondrières. Quant à l'ouvrage plus considérable sur le Cambodge, qui est en cours de publication, les lecteurs de la *Revue* ont pu constater par les extraits parus ici-même[1], combien il promet d'informations utiles. D'autres extraits semblables ont paru dans le *Journal asiatique*[2]. Le premier volume, maintenant publié[3] qui contient la description du royaume actuel du Cambodge, a tenu toutes les promesses que donnaient les extraits. C'est l'œuvre d'un témoin oculaire doublé d'un archéologue consommé. Le même soin et la même bonne méthode se remarquent dans les monographies de l'auteur sur le roi Yaçovarman[4] et sur les inscriptions khmères modernes d'Angkor Vat[5].

C'est toute une bibliothèque que nous présente M. Adhémard Leclère, et il faut vraiment admirer ce labeur infatigable accompli dans un pays où le climat rend le travail si difficile aux Européens. Il n'est presque pas de genre de recherches que M. Leclère n'ait successivement abordé et souvent avec bonheur. J'ai déjà eu l'occasion de mentionner quelques-uns de ces travaux[6]. Les lecteurs de la *Revue* ont eu la primeur d'un autre[7], qui est précisément de la sorte où il réussit le mieux, le folklore, parce qu'il y trouve moins qu'ailleurs l'occasion d'aller se perdre dans de grandes théories. On trouvera en note une liste (incomplète[8]) de ses autres publications qui rentrent dans le même ordre ou

1) Tome XXXVI (1897), p. 20 : *Le Cambodge et ses monuments*.

2) N° de mars-avril 1897 : même titre.

3) *Le Cambodge. Le royaume actuel*. Paris, E. Leroux, 1900.

4) Dans les *Actes* du Congrès de Paris (1897), II, p. 191.

5) *Les inscriptions du Preah Pein (Angkor Vat)*; dans *Journ. asiat.*, novembre-décembre 1899. — *Les inscriptions du Bakan et la grande inscription d'Angkor Vat*; *ibidem*, janvier-février, 1900.

6) Cf. t. XLI, p. 168, note 1, et plus haut, p. 80.

7) Tome XXXVIII (1898), p. 176 : *Une version cambodgienne du « Jugement de Salomon »*. A en juger par cet épisode, le jâtaka cambodgien du Mohosoth doit être une version assez fidèle de l'histoire du Mahosadha, « le possesseur de la grande médecine », telle qu'elle est racontée dans l'*Ummaggajâtaka* pâli (n° 546). Tous les noms propres sont reconnaissables : Mohosoth = Mahosadha, Mithal-bauri = Mithilâpuri, Vitereas = Videharâja, Severoth = Sirivaddha, Sâmânâtevy = Samanâdevi, Cholleney = Cûlani, Banchâl-baurey = Pancâlapuri, etc. Quant au jugement même, il reproduit de très près le récit pâli (t. VI, p. 336 éd. Fausböll), ainsi que la version singhalaise traduite depuis longtemps par M. Rhys Davids.

8) On en trouvera une plus complète dans son *Buddhisme au Cambodge*, p. VII et VIII.

qui s'en rapprochent[1]. Dans tous ces travaux, bien que la partie philologique soit en général très faible, M. A. Leclère paraît digne de confiance : car il est observateur et y parle de choses qu'il sait bien. On ne peut pas toujours en dire autant de ceux qui vont suivre.

Le moins criticable est encore le premier en date, son traité en trois volumes du droit cambodgien[2]. Il a eu l'occasion de bien observer le fonctionnement de ce droit et la pratique actuelle des tribunaux et, avec son industrie ordinaire, il a mis l'occasion admirablement à profit. Cependant ici déjà on rencontre des spéculations sur l'histoire du Cambodge et de ses institutions auxquelles l'auteur se livre d'autant plus volontiers qu'il y était moins préparé. Dans sa traduction des Codes cambodgiens[3], c'est sa philologie qui est cruellement en défaut.

La plupart de ces textes sont écrits dans une langue plus ou moins archaïque ; ils sont surtout farcis de termes sanscrits et pâlis dont les lettrés indigènes paraissent avoir perdu l'usage et que M. Leclère, qui doit posséder un dictionnaire de Childers, est réduit à deviner tant bien que mal, au petit bonheur. De là d'innombrables et parfois très plaisants

1) *Cambodge. Contes et légendes recueillis et publiés en français*. Avec une introduction par M. Léon Feer. Paris, Bouillon, 1895. — *Deux contes indochinois*; dans la *Revue des traditions populaires*, juin-septembre 1898. L'un est la version came de Cendrillon, dont la version cambodgienne fait partie du volume précédent, et dont feu Landes avait publié la version annamite. L'autre est un conte recueilli de la bouche d'un sauvage Puong ; il paraît avoir quelque rapport avec l'arme sacrée conservée par deux chefs sorciers des sauvages Chreay, le roi du feu et le roi de l'eau, auxquels les rois du Cambodge payaient tribut. L'usage cessa sous le règne de Norodom et, depuis 1884 on n'a plus entendu parler ni des chefs, ni de l'arme sacrée. Cette dernière assertion de M. Leclère ne paraît pas tout à fait exacte ; car c'est précisément depuis cette époque que nous avons appris quelque chose de positif à leur sujet ; en février-mars 1888, le capitaine Cupet a eu une entrevue avec le roi du feu et a été en relation indirecte avec le roi de l'eau. — *L'instruction chez les Cambodgiens*; dans la *Revue scientifique*, 28 septembre 1895. — *La divination chez les Cambodgiens*; *ibidem*, 20 octobre 1898. De ce dernier travail on peut rapprocher un mémoire récent de M. Pierre Lefèvre-Pontalis : *Recueil de talismans laotiens publiés et décrits*. Paris, E. Leroux, 1900. Fait partie du tome XXVI des *Annales du Musée Guimet*.

2) *Recherches sur la législation cambodgienne (droit privé)*. Paris, Challemel, 1890. — *Recherches sur le droit public des Cambodgiens*. 1894. — *Recherches sur la législation criminelle et la procédure des Cambodgiens*. 1894.

3) *Les codes cambodgiens*, publiés sous les auspices de M. Doumer, gouverneur général de l'Indo-Chine française, et de M. Ducos, résident supérieur de France au Cambodge. 2 vol. Paris, E. Leroux, 1898.

quiproquos. C'est l'abus de la spéculation et le manque de véritable information qui déparent ensuite ses « Recherches sur les origines brahmaniques des lois cambodgiennes »[1]. Il y a très peu de choses spécifiquement hindoues dans ces lois; ce qui s'y trouve le moins, c'est une refonte systématique, consciente et faite de propos délibéré de la législation des brahmanes; et c'est précisément ce que prétend y montrer M. Leclère. Il voit le boudhisme triomphant procéder révolutionnairement, ce qui pour lui est le suprême éloge, à la réforme du vieil édifice brahmanique. Cet édifice, c'est le Code de Manu qui, pour lui, est synonyme de droit hindou, de même qu'il s'imagine que le préambule et autres éléments cosmogoniques et pouraniques de ce Code font partie intégrante de ce droit. Il s'est laissé leurrer par le titre de Thommasatth et par le nom de Manusara (devenu ici, comme en Birmanie, nom d'homme), souvenirs déformés peu à peu sur la terre étrangère et appliqués à des choses bien différentes, et au lieu d'en chercher l'explication en Birmanie, où cette littérature pseudo-hindoue est plus richement représentée, il est allé droit pour la comparaison au *Mânavadharmaçâstra*. Bref, son mémoire est une sorte de roman, fait pour agacer ceux qui savent et pour induire en erreur ceux qui ne savent pas.

Malheureusement tous ces défauts, parfois aggravés, se retrouvent dans son dernier ouvrage sur le bouddhisme cambodgien[2]. Dès la première ligne de la préface, il nous avertit que « ce livre est non une étude sur le buddhisme[3] en général, encore moins une histoire du buddhisme au Cambodge. Il est une simple *enquête* sur le buddhisme cambodgien ». Que n'a-t-il tenu parole! Il aurait pu faire un bon livre, tandis que celui qu'il nous donne en est parfois le contraire. Je ne m'arrêterai pas à montrer sa connaissance imparfaite du brahmanisme et du bouddhisme en général, l'insuffisance de sa philologie et de son archéologie, le manque de méthode qui lui fait imaginer une histoire religieuse de l'Indo-Chine où il n'y a que plaies et bosses, guerres et persécutions, l'intelligence précaire qu'il a de quelques-unes de ses sources écrites et les soupçons que font naître parfois ses informations orales. J'aurais trop à faire si j'entreprenais de donner de tout cela des exemples. J'aime mieux noter quelques-unes des principales informations que

1) Paris, E. Leroux, 1899. Extrait de la *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, septembre-octobre 1898 et mai-juin 1899.

2) *Le Buddhisme au Cambodge*. Paris, E. Leroux, 1899.

3) On doit écrire *Buddha*, qui est un mot hindou; mais il faut écrire « bouddhisme », qui est un mot français.

nous devons à ce livre, car, malgré ces défauts, l'auteur y reste ce qu'il est, un observateur sagace, ingénieux, qui, non seulement sait voir, mais rendre ce qu'il a vu. Il est, je crois, à peu près certain que la confusion que fait M. Leclère entre le brahman impersonnel, l'Être absolu de la philosophe hindoue (M. Leclère l'appelle l'Incréé (*sic*)) et les Brahmâs des mondes célestes, confusion qu'il impute à tort au bouddhisme en général, lequel n'admet pas d'Absolu, est faite au Cambodge pas les bouddhistes eux-mêmes, par les bonzes les plus lettrés et, à d'autres égards, parfaitement orthodoxes. Il paraît tout aussi certain que, pour l'âme, qu'ils appellent *linga* (terme qui n'a rien à voir ici avec le phallus, comme le suppose l'auteur, mais est une simple survivance du *linga*(*çarîra*) de la philosophie brahmanique, le corps subtil qui survit à la mort et accompagne l'âme dans ses transmigrations), ils vont beaucoup plus loin que le bouddhisme orthodoxe avec son *puggaḷa*, et qu'ils la reconnaissent comme une individualité permanente, sinon éternelle. Sur le culte enfin, ses fêtes, ses sanctuaires, ses images, sur l'organisation du clergé, sur les compromis de toute sorte que le bouddhisme a acceptés avec les croyances et les usages antérieurs et locaux, l'ouvrage est une vraie mine de renseignements qu'on chercherait vainement ailleurs. Encore une fois, pourquoi faut-il que l'auteur n'ait pas mieux tenu la promesse qu'il faisait au début !

Presque tous les travaux qui nous arrivent de là-bas sont entachés d'un triple défaut : défaut de culture philologique, défaut de bonne méthode historique, défaut d'information spéciale. Les causes n'en sont pas difficiles à trouver. Les travailleurs que nous avons en Indo-Chine, fonctionnaires et missionnaires, y arrivent avec une préparation professionnelle fort estimable, mais qui n'est pas précisément celle qu'exigent les études auxquelles les mieux doués et les plus actifs d'entre eux entreprennent de se livrer là-bas. Ils ne sont ni philologues, ni historiens, ni archéologues ; ils ignorent les vieilles langues de l'Inde, sans la connaissance desquelles il est impossible de toucher au passé du pays. Mais ils sont presque tous lettrés, parfois même trop ; car trop de littérature peut rendre ambitieux : on ne se défie plus assez de soi-même, ni de rien. De plus, une fois arrivés, ils ne trouvaient jusqu'ici rien autour d'eux qui leur permît de combler ce déficit initial : ni centre d'études, ni bibliothèques, ni musée dignes de ce nom. Si, malgré cela, quelques-uns, tels que feu Landes et M. Aymonier, ont pu, comme d'instinct, s'improviser philologues, il n'en est pas moins vrai que la moyenne reste scientifiquement médiocre et fait de la littérature. Il est certain

que la production de nos compatriotes est de valeur moindre que celle des Hollandais de Java et des Iles, qui leur sont souvent inférieurs en culture générale et littéraire, mais qui trouvent dans la société de Batavia ce qui faisait défaut à nos chercheurs, un centre d'études et de bonne discipline, avec un admirable outillage scientifique. C'est pour faire disparaître cette cause d'infériorité, qu'a été fondée, il y a deux ans, et richement dotée par M. Doumer, sous les auspices et la direction de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, l'*École française d'Extrême-Orient*, à la tête de laquelle est placé M. L. Finot et dont le public pourra bientôt apprécier les premiers travaux. Mais il est évident que l'œuvre de l'École, pour devenir vraiment fructueuse, ne devra pas se borner à ces travaux personnels de ses membres ; elle devra rayonner par son influence, par son enseignement direct ou indirect, et faire pénétrer au loin de bonnes méthodes de travail et un esprit vraiment scientifique. En sera-t-il ainsi? Des vétérans, qui ne se doutent pas même de ce qu'il leur manque, voudront-ils se grouper autour d'elle et accepter ses conseils? L'avenir nous l'apprendra : en attendant il faut le souhaiter pour le bon renom de la science française et pour le succès de la mission que la France a assumée dans l'Extrême-Orient.

A. Barth.

NOTES ADDITIONNELLES *

SUR LES MARABOUTS

DANS L'ISLAM MAGHRIBIN[1]

Depuis que ce mémoire a été écrit, nos recherches de cabinet, de nouvelles observations poursuivies en Algérie et au Maroc et la critique éclairée des orientalistes qui ont bien voulu s'intéresser à nos travaux, nous ont suggéré nombre de vues nouvelles; le moment n'est pas venu encore de les exposer : elles confirment du reste les quelques idées que nous avons développées ici. Toutefois, nous avons cru devoir détacher de notre dossier les quelques notes suivantes qui se rapportent directement à plusieurs des points que nous avons traités.

T. XL, p. 357. — Il est bien entendu que nous restons convaincu que des recherches approfondies amèneront dans l'Afrique du Nord les plus intéressantes découvertes au sujet de la persistance des cultes antiques dans l'Islâm; nous voulons dire seulement que jusqu'ici rien ou à peu près rien de scientifique n'a été fait dans cette voie. Nous ne connaissons pas encore le texte de la note sur le « Culte des Saints au Maroc » que M. Westermarck a lue au dernier Congrès des Orientalistes; mais nous savons que cet érudit sociologue vient de passer de longs mois au Maroc pour y continuer ses études.

P. 365. — Cependant on lit dans les *Instructions de M. le Gouverneur général, en date du 25 janvier 1895, sur la surveillance politique et administrative des indigènes algériens et des musulmans étrangers* : « Dans beaucoup de localités, il existe des koubba dont la garde est généralement confiée à des descendants des marabouts dont ces koubba renferment les tombeaux. — Il est

1) Voir les articles publiés t. XL, p. 343 à 369; t. XLI, p. 22 à 66 et 289 à 336.

arrivé qu'on a donné à ces gardiens une investiture officielle; à l'avenir, l'Administration ne devra plus intervenir dans leur désignation. Elle se bornera à donner son agrément officieux au choix de ces gardiens fait par les indigènes des douars ou des tribus intéressées sauf, bien entendu, à s'opposer aux choix qui viendraient à se porter sur des individualités qui pourraient nous susciter des difficultés. » On ne peut s'empêcher d'admirer ce texte : il est clair en effet que le droit d'agréer ou non un candidat, joint à celui de s'opposer catégoriquement à une candidature qui ne convient pas, constitue, entre les mains d'autorités comme celles qui administrent les indigènes algériens, le droit pur et simple de nomination. Reste la distinction entre l'*officiel* et l'*officieux*, mais c'est là une nuance que nos indigènes saisissent peu. Ajoutons du reste qu'il est, suivant nous, d'une excellente politique de ne jamais paraître s'immiscer dans ces sortes d'affaires : c'est évidemment là l'esprit du texte qui nous occupe.

T. XLI, p. 22. — La question de l'évolution du mot *mrâbet* est peut-être plus complexe que notre exposition ne le donne à entendre. En effet, d'une part, M. Goldziher nous signale des textes orientaux où le mot *mourâbaṭa* est pris dans le sens de : « action d'adonner son âme assidûment au service de Dieu » (*'Aïn el-'alam*, d'auteur incertain, et son commentaire turc, Kazan, 1886, p. 210) ou dans des sens métaphoriques analogues (*Zorqânî* sur le *Mouwaṭṭa*, éd. du Caire, I, 126, pour le mot *ribâṭ*). « Je pense, ajoute-t-il, au sujet du premier texte, que c'est là le point de départ de la signification de ce mot dans le système des ascètes maghribins. » Ce résultat n'est pas inconciliable avec l'hypothèse que nous avons développée : il est probable en effet que ces mots de *ribâṭ*, *mourâbiṭ*, *mourâbaṭa*, ont reçu des acceptions différentes se rapportant d'ailleurs toutes au sens primitif de la racine (lier) et qu'ils ont évolué parallèlement dans ces diverses acceptions pour, finalement, confondre plus ou moins leur signification première et leur signification ascétique. D'autre part, nous avons pu constater personnellement que sur toute la côte du Maroc (et il en est sans doute de même à l'intérieur) le mot *mrâbet*, quoique compris partout est relativement peu employé pour désigner un saint : on se sert plutôt du mot *ṣâleḥ* ou du mot *fqîr* ; l'expression *mrâbet* implique particulièrement dans ces pays le caractère héréditaire de la sainteté. Il y a encore sur la côte des familles portant le nom propre de *Mrâbet* et qui descendent d'un *mrâbet*, guerrier, et cette acception du mot n'a pas entièrement cessé d'être entendue.

P. 30. — Sur *mawlâya*, voy. Ibn Khaldoûn, *Berbères*, trad. de Slane, I, p. 31.

P. 35. — Sur *lâlla*, cf. Stumme, *Gramm. d. tunis. Arab.*, Leipzig, 1896, 51 et 52, n. 3.

P. 36. — Sur *dâdda*, cf. Hanoteaux, *Poés. pop. de la Kab. du Jurjura*, p. 381, n. 1; Stumme, *op. laud.*, 52, n. 3. — Signalons encore, dans les Beni Bou Zeggou du Maroc, une fraction appelée *Ahl Dâdda 'Ali* (de La Mart. et Lac., I, p. 170).

P. 38. — Au Maroc on emploie *mdheil* et non *dhellia* pour désigner le parasol.

P. 40. — M. Marçais, directeur de la Mèdersa de Tlemcen, nous fait connaître que, d'après ses observations personnelles, la dénomination de *mrâbet* est souvent employée en opposition à celle de *cherif*, pour désigner plus spécialement les descendants d'Aboû Bekr.

P. 41. — M. Le Châtelier insiste, avec raison, dans l'introduction de son remarquable ouvrage, *L'Islâm dans l'Afrique occidentale*, sur l'importance du chérifat au Maroc. Sur les chérifs du Maroc, il faut consulter surtout *Ed-dorr es-sanî fî ba'adh man bi-Fâs min an-nasab el-h'asanî* de 'Abdesselâm ben Et'-T'ayyib el-Qâdiri, imprimé à la suite de l'*Ichrâf 'ala nasab el-aqt'âb el-arba'a*, du même auteur (Fez, 1309).

P. 45. — Des lettrés orientaux effarouchés par ce mot *mechich*, peu explicable en arabe, le donnent comme une altération de *bechich*, nom de bon augure et qui veut dire : « affable » (Goldziher, *Ueber die Eulogien der Muhamm.*, *Z. D. M. G.*, 1896). — Au sujet de *mezouâr*, l'*Ichrâf* s'exprime ainsi, dans la chaîne généalogique (p. 4) : «...... fils de Sellâm, fils de leur mezouâr, qui était lui-même fils de H'aïdara, fils de Moh'ammed, fils d'Idris ». Il y a toujours en effet à Ouazzân un *mezouâr* qui est choisi parmi les chérifs pour administrer la zaouia et agréé, sinon désigné, par le makhzen. Quoi qu'il en soit, le point faible de la chaîne est évident. — La renommée de Sidi 'Abdesselâm ben Mechich est telle que l'auteur de l'*Ichrâf* n'hésite pas à le faire figurer parmi les quatre pôles, en compagnie de Sidi 'Abdelqâder el-Djilânî, Sidi ech-Châdzili et Sidi l-Djazouli. On remarquera le caractère essentiellement maghribin de cette association. Des recueils de prières de Sidi 'Abdesselâm ben Mechich se trouve dans toutes les bibliothèques; cf. par ex. *Catal. de la Bibl. d'Alger* (à la p. 578 *b*, de l'Index, il semble y avoir une petite confusion entre Ibn Mechich et Ech-Châdzili). Ahlwardt, *Verz. d. arab. Hschr. d. königl. Bibl. z. Berlin*, III, p. 421, donne notre saint comme un chérif h'oseïnien : il faut lire « h'asanien ».

P. 46. — Nous devons cependant dire ici que nous avons voyagé au Maroc avec un Beqqâlî qui nous a énergiquement affirmé être un noble descendant d'Idris.

P. 47. — Pour désigner le tombeau d'un marabout, on se sert généralement au Maroc du mot *siyyed*.

P. 49. — Au Maroc, lorsque nous demandions trop indiscrètement au gré de notre interlocuteur le nom d'un saint dont nous désignions le tombeau, on nous répondait que c'était *Sidi Ma'roûf* (celui qui est connu). M. René Basset nous fait connaître que, dans sa mission chez les Traras, il a trouvé plusieurs *Sidi Mokhfi* et un *Sidi Gherîb*.

P. 56. — Cf. Abbé Blanchet, *Apologues et contes orientaux*, éd. de 1784, p. 17, VII : *L'Académie silencieuse*.

P. 58. — Au lieu de *moudlîn el-bled*, on dit aussi *ridjâl el-bled*.

P. 65. — M. René Basset nous communique la note suivante : « Saint Louis, comme j'ai pu m'en convaincre à Tunis et à Carthage, est confondu avec Sîdi Boû Sa'îd : une tradition musulmane prétend qu'il se fit musulman avant de mourir. Il est curieux qu'Ibn Châkir el-Koutoubî, dans son *Faouât el-Ouafayât*, t. I, p. 83, lui ait consacré un article intitulé : *Le prince français*. — Pour le baron de Ripperda, il faut voir l'ouvrage de Syveton : *Le Baron de Ripperda d'après des documents inédits des archives de Vienne et de Paris*. »

P. 66. — Ah'med ben Khâled en-Nâcirî es-Slâouî est mort il y a environ trois ans. Il avait été 'adel de la douane dans plusieurs villes, en dernier lieu à Casablanca et à Mazagan. On sait que ces charges sont fort lucratives.

P. 291. — C'est, dit-on, à Massat, dans le Soûs, que se lèvera le Mahdî. Cf. les autorités citées par R. Basset, dans sa *Relation de Sîdî Brahîm*, n. 4, p. 5-7. Nous avons constaté dernièrement que cette légende est généralement accréditée parmi les Soûasa.

P. 311. — M. Leriche, de Casablanca, qui connaît bien le tombeau de Lâlla Mimoûna Taguenaout, nous fait remarquer que ce mot berbère veut dire « la négresse ». C'est en effet : « celle qui est originaire de Dienné ».

E. D.

6 août 1909.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

SEIDEL. — **Anthologie aus der asiatischen Volkslitteratur** (*Beiträge zur Volks-und Völkerkunde*, 7er Band). — Weimar, Emil Felber, 1898, XII et 396 pages.

M. Seidel a voulu donner dans ce volume la traduction d'extraits choisis dans les différentes littératures populaires du continent asiatique; on voit qu'il ne peut manquer d'intéresser les personnes, très nombreuses aujourd'hui, qui prennent plaisir à ces études si dédaignées jadis. L'auteur pouvait choisir entre plusieurs plans différents; il s'est décidé pour le plus simple, qui, s'il n'est pas le plus scientifique, a l'avantage de ne pas toucher à une foule de questions ethnographiques et linguistiques qui ne seront pas réglées de longtemps. D'ailleurs, du fait que plusieurs peuples appartiennent à la même unité ethnographique ou à la même famille linguistique, il ne s'ensuit pas forcément qu'ils aient subi un développement intellectuel parallèle et que leurs littératures aient la moindre ressemblance. Il est certain que les habitants actuels de l'Iran et les Hindous du Dekkan appartiennent à la même race et parlent des dialectes qui dérivent d'un même tronc linguistique, et l'on sait qu'il n'y a même pas à comparer la littérature musulmane de la Perse avec les ouvrages qui ont été écrits par les Hindous rebelles à l'Islam. Peut-être M. Seidel aurait-il pu adopter un quatrième plan, qui, à mon avis, eût été préférable et qui aurait consisté à grouper les Asiates d'après la civilisation qu'ils ont adoptée. Il y a infiniment moins de distance entre un Turc de Kashghar ou de Yarkend dont les ancêtres ont été musulmans depuis des siècles et un Turc de Constantinople qu'il n'y en a entre un Chinois musulman et un Chinois qui est resté fidèle au culte tradi-

tionnel de l'Empire du Milieu. Les populations asiatiques sont essentiellement transformables et reçoivent plus que toutes les autres l'empreinte de la civilisation qu'elles ont été contraintes d'accepter; il n'y a pas en Asie d'autre forme que la forme religieuse, car les formes politiques et administratives y sont foncièrement variables et n'ont d'ailleurs aux yeux des Orientaux qu'une valeur toute secondaire à laquelle ils ne s'attachent guère. C'est ce qui explique comment les Khalifes, puis les Seldjoukides, les Timourides, les Osmanlis ont pu réunir sous le même sceptre des populations aussi hétérogènes que celles qui composent l'Empire austro-hongrois, sans se heurter à des impossibilités absolues. Qu'ils fussent tartares, turcs, persans, arabes, syriens, égyptiens, les sujets d'Haroun comme ceux de Mélik-Shah étaient avant tout musulmans et toutes les considérations politiques, ethnographiques et sociales, dont ils avaient parfaitement conscience, disparaissaient devant la considération religieuse.

Il faut reconnaitre d'ailleurs qu'il est loin d'être facile de répartir exactement toutes les populations de l'Asie en divisions basées sur le degré de civilisation auxquelles elles sont arrivées et qu'il faudrait, pour arriver à un résultat seulement passable, diviser l'Orient en autant de parties qu'il s'y trouve de formes religieuses réellement indépendantes et subdiviser ensuite ces divisions, ce qui ne peut être fait pour chacune d'elles que par un spécialiste très au courant de l'objet de ses études.

Je crois que M. Seidel s'est un peu trop tenu au titre de son livre et qu'il en a exclu plusieurs documents de littérature populaire qui y auraient été parfaitement à leur place; il est évident que la frontière qui sépare l'Asie de l'Europe est très nettement marquée sur tous nos atlas, on peut même dire qu'elle l'est beaucoup trop nettement. L'Oural est-il bien une ligne de démarcation ethnographique ou linguistique entre les deux parties septentrionales de l'Ancien Monde, c'est ce que personne aujourd'hui n'oserait soutenir raisonnablement, et cette longue chaine de montagnes ne forme même pas une frontière politique, puisque ses deux versants appartiennent à la même couronne. D'ailleurs quand bien même la Russie d'Europe et la Sibérie avec les Turkestans formeraient deux Etats indépendants, il serait impossible à tous les points de vue, historiquement, ethnographiquement et linguistiquement, de les séparer. Quelle différence y a-t-il entre les Turcs des steppes du gouvernement d'Astrakhan et ceux des steppes kirghizes dont les uns sont politiquement européens et les autres asiatiques. Les Kalmouks du

gouvernement de Novo-Tcherkask ne peuvent pas non plus être séparés des peuples turcs d'Asie. Les Finnois eux-mêmes qui se rattachent de plus loin à ce tronc turc ne doivent pas être considérés comme appartenant aux groupes ethnographiques et linguistiques d'Europe, mais bien à ceux d'Asie.

Le choix des extraits donnés par M. Seidel en traduction allemande est généralement bien fait et là encore l'auteur a dû se heurter à plus d'une difficulté; il n'est pas toujours aisé de déterminer, surtout en Orient, si une œuvre appartient à la littérature savante ou à la littérature populaire. A quelle catégorie appartient le *Gulistan* de Saadi, dont le dernier paysan persan sait au moins quelques vers par cœur? Le *Shah-nâmeh* de Firdousi est évidemment une œuvre très savante et cependant il n'y a guère de Persan qui ne puisse continuer un épisode dont on lui récite le premier vers. Toutefois M. Seidel n'aurait pas dû donner des extraits, si courts soient-ils, de Nésimi et de Névai, surtout de Névai, comme spécimens de la littérature populaire du Turkestan. Sultan Barber, le conquérant de l'Inde, raconte dans son Autobiographie, qu'à son époque, tout le monde du côté d'Endidjan comprenait les vers de Névaï. C'est possible, mais je crois que Sultan Baber a voulu dire que la langue de Névai était celle qui se parlait couramment à Endidjan et rien de plus. Mir Ali Shir Névaï n'a jamais été un poète populaire; riche, grand seigneur, titulaire d'un des plus hauts grades de l'armée, il n'écrivit jamais que pour la cour des Timourides du Turkestan qui était le rendez-vous de tout ce que le monde turc et persan comptait de mieux en fait de littérateurs et d'artistes. Autant vaudrait citer le nom de Sultan Hoseïn Baikara que celui de Névaï.

Ces quelques remarques ne sont point faites pour diminuer en quoi que ce soit la valeur de ce livre qui renferme sous un format commode une foule de documents épars dans des centaines de volumes d'abord quelquefois difficile et dont M. Seidel a dressé une table, ce qui permettra aux personnes désireuses de continuer ce genre d'études de savoir à quel ouvrage s'adresser.

E. Blochet.

Paul Regnaud. — **Études védiques et post-védiques** (*Annales de l'Université de Lyon*, fasc. XXXVIII). — Paris, Leroux, 1898.

M. Paul Regnaud a pensé que, pour démontrer l'excellence de sa méthode d'exégèse, le meilleur moyen était de l'éprouver par la traduction abondamment commentée d'un hymne védique et d'une Upanishad. Afin que l'expérience fût vraiment concluante, il a choisi un des morceaux les plus difficiles du Rig-Véda, l'hymne I, 164. Une tentative faite dans des conditions aussi loyales mérite qu'on l'examine avec sympathie et sans parti-pris.

Le système de M. R. repose sur un postulat qu'il a formulé de la manière suivante : « Les hymnes védiques... sont des instruments essentiels de l'acte sacré; ils le concernent et ne concernent que lui. Ils ne célèbrent que les phénomènes qui s'y rapportent. » Comme d'ailleurs cet acte lui-même consiste exclusivement dans l'allumage du feu, c'est-à-dire dans l'union d'éléments liquides et d'éléments ignés, on voit que le Rig-Véda tourne tout entier autour d'un très petit nombre d'idées très simples, ressassées à l'infini. Libation muette ou crépitante, feu flambant ou éteint, c'est sous mille noms divers ce qu'on trouve partout dans les textes védiques. Indra et les Açvins sont des aspects du feu ; *rita*, *bhuvana*, *namas*, *manas*, etc. sont des noms de Soma ou de la libation.

C'est, comme toujours, l'étymologie qui est mise à contribution pour démontrer la légitimité de ces identifications. La langue védique est si près de ses origines qu'on peut se tenir pour assuré que les mots y ont encore leur sens primitif. Or beaucoup de vocables se laissent ramener à des racines qui signifient ou paraissent signifier *briller*, *couler*, *chanter*. On voit par conséquent que c'est bien le feu et la libation chantante que désignent ces mots et leurs congénères.

M. R. s'est servi de sa théorie pour interpréter le Rig-Véda, et de l'interprétation obtenue pour prouver la justesse de la théorie. En user ainsi, ce n'est pas nécessairement encourir le reproche de tourner dans un cercle vicieux. Si la théorie est donnée comme provisoire, le procédé n'a rien que de légitime ; et s'il se trouve que l'hypothèse mise aux prises avec les faits les explique sans les violenter, elle acquiert un très haut degré de probabilité. Voyons donc comment la théorie de M. R. s'est comportée au contact du morceau qu'elle est censée éclairer.

Il y a dans l'hymne I, 164 des strophes très difficiles, et d'autres

dont le sens est évident ou tout ou moins entièrement probable. Les premières ne semblent pas recevoir de bien éclatantes lumières de l'exégèse de M. R. Prenons, par exemple, le début même de l'hymne. On peut le traduire ainsi, en reconnaissant qu'ici comme souvent, traduire, hélas ! ce n'est point interpréter : « Celui-là c'est l'antique et beau sacrificateur; son frère, qui est au milieu, est l'éclair (?) ; un troisième frère a le dos couvert de beurre. J'ai vu là le maître de la maison avec ses sept fils. » Comme le troisième frère est en tout cas le feu qui brûle chez les hommes, si le deuxième est le feu de l'éclair (Grassmann, Ludwig, Deussen), il y a bien des chances pour que le *sacrificateur* soit le feu qui brille dans le soleil. Ils sont frères : ils sont un. Agni est le maître de la demeure céleste, atmosphérique et terrestre. Chef de famille, il a des fils qui, peut-être, sont les sept Hotars accomplissant le sacrifice dans le ciel, dans l'orage et sur la terre.

Pour M. R., les trois frères sont trois états différents des éléments ignés du sacrifice; le premier est l'aîné, c'est-à-dire celui qui, offrant la liqueur sacrée et personnifiant le Soma allumé, vient avant les autres; le deuxième semble être le feu sacré considéré comme pointu ; le troisième est le feu sacré au moment où les libations alimentent ses flammes ; le père de famille personnifie le Soma enflammé ; les sept fils sont là pour détailler les flammes du sacrifice. — Franchement, est-ce là commenter le Rig-Véda? n'est-ce pas bien plutôt imposer aux textes une exégèse toute faite, et les y plier coûte que coûte?

Venant après le vers 15, il n'y a guère de doute que le premier pada du vers 16 ne s'applique aux mois de l'année : « Ce sont des femelles (ils donnent naissance à toutes choses), et l'on me dit que ce sont des mâles (le mot *mâs* est masculin) ». Mais le système de M. R. est un lit de Procuste sur lequel il couche et le vers 15 (les six paires et le septième qui est seul, ce sont des flammes et des libations), et le vers 16, ce qui nous vaut l'explication que voici : « Les libations enflammées sont des femelles, si l'on considère que le feu sacré en sort; ce sont des mâles, en tant qu'on se représente le même feu sacré comme issu de l'accouplement de la partie ignée, jouant le rôle de femelle, avec la partie liquide jouant celui de mâle ». Certes, la poésie védique cache trop souvent, sous un faux semblant de profondeur, la puérilité et la niaiserie; mais si l'interprétation de M. R. était fondée, elle serait divagation toute pure.

Il y a heureusement dans le même hymne des parties dont le sens est beaucoup plus clair ; mieux que les énigmes dont il fourmille, elles

peuvent servir de pierre de touche pour apprécier la méthode employée par M. R. Voici, par exemple, la strophe 51, qui signifie : « C'est la même eau qui monte et qui descend jour après jour ; les pluies fécondent la terre, les Agnis fécondent le ciel ». Le poète évidemment a voulu établir une corrélation entre le sacrifice et la pluie ; c'est là une des idées familières aux auteurs des hymnes. M. R. traduit et commente : « Cette même eau va (simultanément) en haut et en bas au moyen des jours (brillants, — figures des flammes sacrées). — Les liquides vivifient la terre-libation (la produisent) ; les feux vivifient le ciel (— feu) ». Commentaire : L'eau de la libation s'élève sous la forme de flammes et à l'aide des flammes ; et elle est censée descendre quand elle ne monte pas, quand elle est inerte, inactive, etc. (p. 52 sq.). On peut voir aux vers 23 et 24 un autre exemple caractéristique des partis-pris de M. R.

C'est peut-être la poursuite du paradoxe qui a empêché M. R. de voir l'idée qui est à la base de l'hymne tout entier et que M. Deussen a heureusement mise en lumière : les énigmes de l'univers se résolvent d'une part par la notion de l'unité essentielle des phénomènes, qui ne sont multiples qu'en apparence ; de l'autre, par la liaison intime et nécessaire de l'ordre dans le sacrifice et de l'ordre dans l'univers. La première de ces idées est exprimée nettement au v. 46 : « On l'appelle Indra, Mitra, Varuna, Agni ; c'est l'oiseau céleste aux belles ailes. Il est un, mais les poètes le nomment de noms multiples, Agni, Yama, Mâtariçvan ». Comme on pouvait s'y attendre, ce vers caractéristique, d'après M. R., ne fait que répéter une fois de plus qu'Indra, Mitra, etc., sont des noms du feu sacré.

Au fond, ce que M. R. a démontré, ce n'est pas la vérité de la doctrine enseignée dans ses *Premières formes de la religion et de la tradition*, c'est la complaisance avec laquelle les hymnes se prêtent à n'importe quelle interprétation. Il est vrai que cette démonstration était faite depuis longtemps. La méthode est telle d'ailleurs qu'on pourrait, je pense, l'appliquer avec un succès égal à toute autre littérature.

*
* *

On sait quel est le dogme fondamental de la philosophie religieuse enseignée dans les Upanishads : Le principe psychique que chaque homme sent en lui-même, *âtman*, est identique au principe divin qui anime l'univers, *brahman*. Il n'y a pas d'autre réalité que l'âtman. Le monde infiniment multiple n'est que la forme phénoménale de l'âtman un.

M. R. s'est demandé quelle est la source du panthéisme des Upanishads. L'ancienneté de cette doctrine exclut l'hypothèse d'un emprunt; elle est bien indienne d'origine. D'autre part, elle est trop contraire à l'expérience pour être née de l'observation directe des faits. Il ne reste plus qu'une explication possible, c'est qu'elle ait ses racines dans les textes védiques.

Il y a donc au moins en germes des idées philosophiques exprimées dans le Rig-Véda? Que non pas! M. R. ne se lasse pas de répéter que les formules védiques sont liturgiques et ne sont que cela. L'hymne fameux X, 129 (*nâsad âsîn no sad âsît...*) n'est philosophique que dans l'imagination de ses interprètes. Ce texte « ne vise ni la mort ni l'immortalité réelles, mais bien l'état équivoque des éléments du sacrifice qui ne sont ni la mort quand le sacrifice a lieu, ni la vie (la non-mort, l'immortalité) quand le sacrifice est suspendu ou que ses éléments sont inactifs » (p. 92).

Ces formules, mal comprises, entendues dans un sens littéral quand elles étaient figurées, par le jeu fatalement mécanique d'une évolution dont les auteurs des Upanishads ont été les instruments inconscients, se sont épanouies en théorèmes métaphysiques, quelquefois profonds, plus souvent puérils.

Pour démontrer cette thèse, M. R. nous offre, dans son texte et avec une traduction, le Kâthaka-Upanishad; un copieux commentaire a pour but de prouver que ce traité n'est à bien des égards qu'un centon de formules et de mots védiques employés par l'auteur pour énoncer une idée toute différente de celle qu'ils exprimaient dans leur texte original.

Chaque vers, ou peu s'en faut, est suivi de l'indication des « emprunts et réminiscences védiques ». Il y a dans le nombre des rapprochements frappants qui assurent à cette étude une valeur durable[1]. Certes on savait déjà que les auteurs des Upanishads avaient fait effort pour rendre leur pensée au moyen de tours pris au Véda, mais je ne crois pas que la démonstration en ait été jusqu'ici fournie d'une manière aussi complète. Et certains de ces rapports verbaux sont vraiment instructifs. C'est ainsi que dans *valli* III, 4 les mots *indriyâni hayân âhur* « les sens, dit-on, sont des chevaux », ne sont sans doute qu'une adaptation de l'expression védique *indriyâ hayâ* « les chevaux d'Indra ». M. R. a signalé dans Rv. II, 41, 10 l'origine de cette grande crainte, *mahad bhayam*, dont

1) Il est juste d'ajouter que le commentaire lui-même renferme un assez grand nombre de remarques intéressantes de métrique et d'exégèse proprement dite.

il est question *valli* VI, 2, et qui paraît énigmatique à M. Deussen. Tout lecteur non prévenu reconnaîtra par conséquent que le Rig-Véda et les Upanishads sont liés par une tradition ininterrompue, et qu'un travail de rapprochements, comme celui auquel s'est livré M. R., est d'une grande utilité pour retrouver les origines de la pensée et de la phraséologie brahmaniques.

Ce qui nécessite au contraire d'expresses réserves, c'est l'affirmation que cette tradition est purement verbale; que la pensée exprimée au moyen de bribes arrachées au Véda n'est pas antérieure à cette expression même, mais qu'elle est née des formules liturgiques, à l'insu en quelque sorte de ceux chez qui elles ont inconsciemment éveillé les premières spéculations. Or c'est sur ce point que porte tout l'effort de la démonstration tentée par M. R. Il explique par exemple comment l'idée que l'être est sorti du non-être est issue, par suite d'une méprise, de la formule qui célébrait le feu manifesté succédant au feu non-manifesté; le dogme qu'on acquiert le salut, c'est-à-dire l'immortalité, par la vraie science, serait né de ce que « la transformation liturgique des eaux sacrées en flammes sacrées... est accompagnée du crépitement de celles-ci, c'est-à-dire d'un chant-science » (p. 62) ; la syllabe *om* « qui résume la science sacrée et qui en est pour ainsi dire la formule mystique, n'était probablement à l'origine qu'une sorte d'onomatopée pour désigner et imiter le crépitement du feu sacré » (p. 112). C'est parce que les auteurs des Upanishads auraient à la fois gardé fidèlement le souvenir des mots et oublié leur sens, que le Rig-Véda peut nous aider à comprendre l'origine des idées brahmaniques, mais qu'en revanche celles-ci sont radicalement impuissantes à nous éclairer sur la signification des hymnes eux-mêmes.

Si M. R., à l'appui de sa thèse, apportait des arguments convaincants, il faudrait l'accepter, quelque invraisemblable qu'elle soit *a priori*. Mais ici encore nous ne trouvons dans son livre qu'une série d'affirmations, accompagnées d'une interprétation laborieuse, qui s'évertue à introduire dans les textes la preuve qui fait défaut. Aussi le voit-on sans surprise abandonner les procédés ordinaires, ceux mêmes qu'il suivait autrefois quand il traduisait de longs fragments des Upanishads dans ses *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie dans l'Inde* (1876 et 1878). Il met délibérément de côté les commentaires indigènes et n'utilise jamais les textes parallèles. Pourquoi agirait-il autrement? Commentateurs et auteurs sont tout aussi ignorants les uns que les autres du sens primitif et réel des formules avec lesquelles ils jonglent. Il n'y a donc qu'un moyen d'arriver à la vérité, c'est, une fois constatée

l'origine védique des formules, de se reporter à leur valeur première. Comme de plus M. R. demeure fidèle à son principe de laisser aux mots le sens étymologique qu'il leur attribue, il aboutit à des traductions bizarres, quelquefois inintelligibles, dont il me faut donner un ou deux exemples.

Valli II, 14 (p. 111). Traduction : « Ailleurs que dans la règle et dans ce qui n'est pas la règle ; ailleurs que dans ce qui est fait et ce qui n'est pas fait ; ailleurs que dans ce qui est produit et ce qui le sera, — cet objet que tu vois, révèle-le. » Commentaire : « L'idée fondamentale du vers est que toutes les conditions du mortel doivent être franchies pour qu'il devienne immortel »[1].

Valli II, 16 (113) Traduction : « C'est le brahman impérissable ; c'est le suprême impérissable. Après avoir connu cet impérissable, celui qui le désire l'obtient[2]. »

Il est inutile de multiplier les citations ; d'un bout à l'autre, c'est le même souci de substituer au sens traditionnel, classique des mots, un sens étymologique plus ou moins hypothétique, de donner par conséquent des traductions dont la fidélité apparente trahit souvent la signification réelle du texte. Ici comme dans la première étude, grâce à l'étymologie toujours complaisante, c'est la libation qu'on retrouve sous les noms les plus divers : hommage (*namas*), pensée (*manas*), saison (*çarad*), richesse (*vitta*), ordre (*rita*), domination (*kshatra*), dévotion (*brahman*), syllabe (*akshara*), les deux aranis même ; il n'est pas jusqu'à *dhruva*, solide, qui ne soit à l'occasion une épithète de l'élément liquide.

Exclusivement préoccupé de ramener toutes les phrases de l'Upanishad à l'élément liturgique qui aurait été pour elles comme la cellule initiale d'où seraient sorties par une évolution nécessaire les spéculations ultérieures, M. R. a laissé de côté l'interprétation générale du texte qu'il étudie. A lire ce morceau, où les vers sont séparés les uns des autres non seulement par leur traduction, mais par tout un appareil de citations

1) Il s'agit en réalité de l'âtman, être infini, absolu, soustrait à toutes les conditions de moralité, de cause et de temps, qui semblent déterminer l'existence dans le monde des apparences. Traduire par conséquent : « Ce que tu vois être en dehors du bien et du non-bien (*dharma, adharma*), en dehors du fait et du non-fait, en dehors du devenu et de ce qui deviendra, fais-le moi connaître. »

2) « Cette syllabe (*akshara* = *om*), c'est brahma ; cette syllabe, c'est la chose suprême ; quand on connaît cette syllabe, quoi que ce soit qu'on (*yo yad*) désire, on l'obtient. »

et de commentaires, on perd de vue l'ensemble ; il semble que chaque vers vaille pour lui-même. C'est à peine si le lecteur se rendra compte des raisons qui amènent Naciketas dans le royaume de Yama.

En somme, il y a des liens étroits entre le Rig-Véda et les Upanishads. Ces liens sont souvent purement verbaux, M. R. l'a surabondamment démontré, mais ils sont aussi d'ordre spirituel. Le Véda contient en germe les doctrines qui s'épanouiront dans les Upanishads. Je prends un exemple dans les textes mêmes qui ont été réunis par M. R. Entre Rig-Véda, I, 164, 46 et Kâth.-Up. V, 12, le rapprochement s'impose, pour le sens comme pour l'expression. Des deux côtés, on met en opposition l'unité réelle (*ekam*) et la multiplicité apparente (*bahudhâ*) ; dans le Rig-Véda, le sage découvre cette vérité au fond des apparences menteuses ; dans l'Upanishad, c'est l'*âtman* qui rend (en apparence) multiple une forme (en réalité) une.

*
* *

Les hymnes védiques, par le vague même de leurs formules, se prêtent aux expérimentations les plus osées ; et puisqu'enfin il est hors de doute qu'une bonne partie de leur phraséologie a passé dans les textes brahmaniques postérieurs, on ne voit pas pourquoi ceux-ci se montreraient plus réfractaires. M. R. ne s'est pas contenté d'appliquer à la littérature sanscrite ses procédés d'exégèse ; il a une foi si entière dans leur légitimité qu'il les a portés sur le terrain bien autrement solide et connu de la littérature grecque. Ce sont les parties lyriques de l'*Agamemnon* d'Eschyle qu'il a choisies pour son expérience : un appendice de près de 50 pages nous en apporte la traduction annotée.

Ici, M. R. s'est proposé un double objet. Il a voulu d'abord montrer que dans bien des cas les phrases les plus énigmatiques du vieux poète grec ne sont que le développement, à peu près inconscient, des antiques formules de la liturgie indo-européenne ; un des génies les plus puissamment originaux et créateurs se serait donc, comme les auteurs des Upanishads, exprimé à son insu au moyen de tours traditionnels dont le sens primitif était oublié.

Et puis, tandis que d'autres traducteurs, comme M. de Wilamowitz, se sont ingéniés à reproduire l'original dans son esprit, de manière à procurer, si possible, au lecteur moderne une impression analogue à celle que recevait le spectateur antique, c'est, comme pour les textes sanscrits, une interprétation étymologico-littérale que M. R. nous donne, une interprétation dans laquelle il ne recule devant aucun pa-

radoxe, et qu'il rend encore plus étrange en y semant à foison les majuscules. Pour ne pas allonger outre mesure cet article, je me contenterai d'un unique spécimen. Voici comment M. R. rend les vers 1507-1512 adressés par le chœur à Clytemnestre, quand elle cherche à justifier le meurtre de son époux (p. 214) : « Venant d'un père, le Souvenir serait un auxiliaire. (Si l'on a vu surgir) la noire Cruauté, (c'est qu')elle a été entraînée de vive force dans les rivières d'un sang versé par une même race; s'avançant jusqu'ici, elle a donné lieu à (elle présente l'aspect de) un solide Embonpoint nourri (de chair) d'enfants »[1].

Certaines traductions sont plus qu'aventureuses; ainsi αὐτότοκον rendu par « qui se féconde soi-même » ; παρ' οὐδὲν ἔθεντο, par « mirent à rien, supprimèrent ». En somme, nous avons là, pour la Grèce, le même dédain de la tradition que pour l'Inde, la même recherche des bizarreries, et très souvent l'imputation à l'original grec de sens qui sont inintelligibles, en dépit du commentaire dont ils sont appuyés. Dans ces conditions, on conçoit fort bien que M. R. n'ait pas été arrêté par des leçons que des hellénistes comme MM. Kirchhoff, Wecklein, Weil, Wilamowitz tiennent pour inadmissibles.

Est-il nécessaire d'ajouter que si M. R. trouve dans la phraséologie d'Eschyle des résidus d'une ancienne poésie liturgique, c'est qu'il les y introduit gratuitement par son commentaire? A propos des v. 182 sq., qu'il traduit ainsi : « Il plaît sans doute aux Divinités assises en maîtresses sur le banc vénérable (qu'il en soit ainsi) », il explique que ce banc « est une figure des libations dans lesquelles résident les flammes sacrées ». En réalité, le poète comme souvent assimile les dieux à des pilotes[2]. Que Cassandre, v. 1157-1161, dise : « Eaux du Scamandre, le fleuve de ma patrie; autrefois, (malheureuse!) j'ai grandi et prospéré près de vos rives », il y a là « réminiscences des vieilles formules liturgiques, où Cassandre, personnification de la libation enflammée et crépitante, etc. »

Cela étant, M. R. n'a point de peine à trouver dans le mythe d'Iphigénie, immolée par Agamemnon, le développement de formules rituelles (voir p. 185, n. 1). Les Grecs empêchent-ils Iphigénie de pousser des cris

1) Ce passage peut se paraphraser ainsi : « Les crimes des pères viennent seconder ceux des enfants. Quand le sang a coulé dans une famille, le meurtre s'ajoute sans cesse au meurtre ; et partout, à mesure qu'elle se déploie, la folie sanguinaire offre de nouvelles victimes à celles qu'elle a déjà dévorées. »

2) Le sens est : « C'est une grâce que font sans doute aux hommes (en les

qui seraient d'un fâcheux augure? « les cris de la victime sont un symbole des crépitements de la libation qui s'allume ». Le poète rappelle-t-il l'époque où la jeune vierge, dans les repas de fête, célébrait, avec amour et d'une voix pure, la félicité paternelle? « ces vers supposent derrière eux des formules dans le genre de celles qui remplissent le Rig-Véda. » D'autres mythes ne se montrent pas moins complaisants. Tel Achille, le feu sacré personnifié, filant aux pieds d'Omphale (*sic!*[1]); telle aussi l'histoire des Lestrygons, fondée pour l'un de ses principaux traits, sur l'idée que la nuit, figure d'Agni *aja* (non-né), touche le jour, qui représente Agni *jâta* (né).

*
* *

Nous avons fait le tour des trois études de M. Regnaud. L'auteur exprime l'espoir que l'évidence des résultats obtenus par lui convaincra tous ceux qui jugeront sa méthode avec impartialité et compétence. Je voudrais qu'il se tînt pour assuré que j'ai examiné son ouvrage sans aucun parti-pris. Personne plus que moi n'admire l'érudition et l'ingéniosité de M. R. Je regrette d'autant plus de voir l'une et l'autre mises au service de thèses qui paraissent plus insoutenables à chaque effort nouveau que fait l'auteur pour en prouver la justesse.

Paul OLTRAMARE.

WILLIAM SIMPSON. — **The Jonah Legend, a suggestion of interpretation.** — 1 vol. in-8 de 182 pages, illustré. Grant Richards, Londres, 1899.

L'histoire de Jonas est un des récits bibliques qui ont le plus gêné de tout temps les esprits désireux de concilier l'acceptation littérale des Écritures avec les exigences de la raison. Il y a une vingtaine d'années deux savants donnèrent leur démission à l'Académie royale des sciences de Belgique, parce qu'un de leurs collègues s'était permis, à propos des cétacés américains, de qualifier de fable l'aventure du prophète juif. En

amenant à résipiscence) les divinités assises au gouvernail de ce monde qu'elles dirigent (pourtant) avec violence. »

1) Les lapsus et fautes d'impression sont assez nombreux, et M. R. est loin de les avoir tous corrigés dans l'erratum.

général, toutefois, les exégètes ont préféré se tirer d'affaire en présentant l'histoire de Jonas comme un récit allégorique ou encore un simple conte moral. Déjà, au siècle dernier, l'école dite rationaliste employait ici ses procédés commodes qui nous font sourire aujourd'hui; tantôt l'aventure de la baleine était présentée comme un rêve : tantôt on supposait que Jonas, jeté à la mer, avait été recueilli par un navire qui portait en proue l'image d'un cétacé. Quand la vogue passa aux interprétations symboliques, il se trouva des théologiens pour voir exclusivement dans Jonas le symbole de l'âme et dans la baleine celui de la tombe ou de la mort; si bien que tout le récit se ramenait à une représentation figurée de l'immortalité humaine, voire à une description anticipée de la mort et de la résurrection du Sauveur. Des évhéméristes à leur tour soutinrent que le vaisseau figurait l'État juif, son capitaine le grand-prêtre Zadoc, et Jonas lui-même le roi Manassé. Je ne sais si les philologues ont jamais cherché le dernier mot de cette histoire dans l'oubli de la signification primitive du nom de Jonas, mais les mythologues n'ont pas manqué d'y voir une description naturaliste de la disparition du soleil pendant la nuit ou l'hiver. Aussitôt que surgit une nouvelle méthode d'interprétation mythologique, on peut être certain de trouver des écrivains de bonne volonté pour l'appliquer au livre de Jonas.

A cet égard, l'ouvrage posthume de W. Simpson vient combler une lacune. On sait que depuis une dizaine d'années il s'est développé, surtout en Angleterre, une école qui, tenant par d'intimes attaches au mouvement du folklore, cherche dans les mythes un commentaire de certains usages ou de certains rites. M. J. G. Frazer, qui a tant contribué à populariser ce système, va jusqu'à prétendre, dans son *Golden Bough*, que les mythes doivent toujours s'expliquer par les rites et jamais les rites par les mythes. Le cas est peut-être fréquent — plus fréquent qu'on ne le croyait avant que les belles recherches de MM. Frazer, Hartland, Robertson Smith en Angleterre, C. O. Müller en Allemagne, Marillier et Gaidoz en France, eussent attiré l'attention sur ce point de vue. — Mais il est à craindre que la nouvelle méthode, comme ses devancières, ne se discrédite par l'exagération systématique de ses prétentions. Si le mythe, comme le dit Frazer, est l'enfant du rite, on peut se demander quel est le père du rite. Il n'existe pas d'usage qui ne repose sur une idée, vraie ou fausse, et c'est à retrouver cette idée que doit surtout s'appliquer le mythologue aussi bien que le folk-loriste.

Quoi qu'il en soit, William Simpson, dans l'ouvrage publié quelque temps après sa mort, a appliqué les vues de M. Frazer à l'histoire de

Jonas qu'il tient pour une explication légendaire de quelque cérémonie figurant dans un rituel d'initiation prophétique chez les Juifs. Pour le démontrer, il établit, à l'aide de nombreux faits, attentivement recueillis tant dans l'histoire des anciennes religions que parmi les croyances et les usages des non-civilisés dans toutes les parties du monde, que les cérémonies religieuses, et, en particulier, les initiations, comprennent fréquemment de véritables drames, où l'initié tient le rôle du héros principal ; — que ces drames symbolisent fréquemment une *régénération*, c'est-à-dire que le personnage principal meurt pour renaître, ce qui est figuré notamment par sa descente aux enfers et son retour sur terre ou son ascension au ciel ; — enfin que le drame ainsi mis en action finit par être accepté comme un événement historique, c'est-à-dire s'étant réellement accompli dans le passé. En ces termes généraux, la démonstration est inattaquable ; mais la question est de savoir si elle s'applique à l'histoire de Jonas.

L'auteur fait observer que des cérémonies d'initiation, impliquant mort et résurrection, ont vraisemblablement existé chez les prophètes juifs, témoin la tradition relative à l'ascension d'Énoch, dont le nom signifierait « l'initié » et qui, sous plus d'un rapport, rappelle le héros civilisateur (*culture-god*) des Chaldéens, le dieu-poisson Oannès. D'après une légende musulmane, Édris ou Énoch aurait visité l'enfer avant de monter au ciel. Il y a aussi l'ascension d'Élie, qui semble un doublet de celle d'Énoch. Parmi les miracles d'Élie figure la résurrection du fils de la veuve, que le prophète accomplit en se couchant trois fois sur le cadavre et en invoquant l'Éternel. Suivant une tradition juive, rapportée par l'auteur musulman Mirkhond, l'enfant ainsi ressuscité n'était autre que Jûnas ou Jonas, « le compagnon du poisson ». — Le baptême par immersion, dont l'institution est attribuée à Jean le Précurseur, mais dont l'origine est probablement beaucoup plus ancienne, a toujours été une cérémonie d'initiation ; or il a toujours symbolisé une idée de mort et de résurrection spirituelle. L'apôtre Paul le met même en rapport avec la mort et la résurrection du Christ : « Ayant été ensevelis avec lui par le baptême, vous êtes aussi ressuscités en lui et avec lui » (*Col.* II, 12). Il est à remarquer que dans les Évangiles, l'aventure de Jonas est également représentée comme une figuration anticipée de la mort et de la résurrection du Christ. L'immersion du prophète serait-elle une interprétation légendaire du Baptême, où la baleine jouerait le rôle de fonts? L'auteur cite un personnage de M. Didron qui, dans son *Iconographie chrétienne*, signale la fréquence du poisson parmi les bas-

reliefs des fonts baptismaux et il invoque aussi l'iconographie des catacombes où Jonas, avalé par un monstre marin, est une figure courante de la mort ; la même image reparaissant, au moyen âge, pour représenter la bouche de l'enfer. Il ne néglige pas non plus de faire observer que, dans la prière même formulée par Jonas dans le ventre de la baleine, celui-ci est appelé « le sein du Shéol »; le prophète y parle aussi des « montagnes entassées sur sa tête », image qui s'applique bien plus au Shéol qu'à l'estomac d'un poisson.

Passant de la Judée à l'Inde, M. Simpson rappelle que chez les brahmanes, lorsque le jeune néophyte recevait l'investiture du cordon sacré, on le faisait asseoir sur une peau d'antilope (plus tard l'usage s'introduisit de l'envelopper dans cette peau) ; de la sorte, il était censé repasser à l'état d'embryon et, après la cérémonie du sacrifice, il sortait de cette matrice symbolique né à une seconde vie (*dvi-ja*). Ne peut-on supposer, parmi les prophètes, une cérémonie analogue, où le néophyte s'asseyait sur une peau de poisson pendant trois jours ou bien s'enveloppait d'un manteau en peaux de poisson ? — Les monuments assyriens permettent d'établir que le poisson tenait une place importante dans le symbolisme des Sémites. Non seulement on y parle de dieux amphibies comme Oannès et peut-être Éa, — mais encore on y représente des sacrificateurs revêtus d'une peau de poisson.

Tout ceci est très vrai; mais est-ce bien probant? L'étude de M. Simpson est une riche et consciencieuse collection de faits se rapportant aux rites d'initiation chez les peuples les plus divers. En tant qu'elle prétend nous expliquer les origines de la légende de Jonas, elle n'est qu'une ingénieuse hypothèse, *a suggestion of interpretation*, comme dit l'auteur lui-même. La méthode comparative, dont il se réclame, a rendu de grands services à la science des religions, en ouvrant à la critique des horizons plus larges, ensuite en permettant d'établir les lois générales de l'évolution religieuse. Mais la plume si prudente et si pondérée du regretté archéologue a évidemment dépassé sa pensée, quand il écrit que tous les autres procédés d'investigation sont « des spéculations oisives ou vagues. » Les déductions à tirer du rapprochement entre des faits recueillis dans des milieux séparés par le temps ou l'espace ont rarement le degré de certitude que peuvent atteindre les méthodes de l'histoire proprement dite, là où celles-ci sont applicables, et, de toute façon, le procédé comparatif ne peut suppléer au silence des textes et des monuments locaux pour fournir une explication dont le besoin ne se faisait pas sentir, si on consentait à traiter, comme les lé-

gendes des autres peuples, les traditions populaires si heureusement utilisées par les auteurs de la Bible pour envelopper leurs enseignements religieux et moraux. Voici plus de vingt-cinq ans qu'un exégète de haut mérite, le doyen Stanley, disait aux funérailles solennelles d'un grand savant, Sir Charles Lyell : « Il y a eu et il y a encore deux modes de conciliation qui ont absolument et justement échoué. L'un s'efforce de détourner de leur vrai sens les mots de la Bible pour les forcer à parler le langage de la science, l'autre tente de falsifier la science afin de satisfaire aux exigences prétendues de la Bible. »

GOBLET D'ALVIELLA.

S. CHEETHAM. — **The mysteries pagan and christian.** — Londres, 1897, Macmillan and Cº (p. XVIII, 150).

L'un des meilleurs ouvrages qui aient traité, dans les derniers temps, de l'influence qu'a exercée l'hellénisme sur le christianisme est incontestablement celui de M. Edwin Hatch. Ce fut, à l'origine, une série de conférences (*Hibbert lectures*, 1888) que la mort empêcha ce très distingué helléniste de publier lui-même. Dans cet ouvrage, Hatch faisait très large la part de l'hellénisme dans le développement des dogmes et dans l'élaboration du culte chrétien. D'après lui, les sacrements du Baptême et de l'Eucharistie auraient emprunté plus d'un élément aux mystères grecs. On comprend que l'émotion soulevée par les thèses si hardies de M. Hatch ait été considérable. Elles eurent un grand retentissement en particulier dans l'Église anglicane, si susceptible à l'endroit de ses sacrements.

Quoique l'auteur ne l'avoue pas, le livre que nous signalons est en réalité une réponse à celui de Hatch ou, plus exactement, au chapitre que ce savant théologien consacre au Baptême et à l'Eucharistie. M. Cheetham est un « scholar » distingué; il possède admirablement ses auteurs grecs; il est au courant de la littérature allemande de son sujet; c'est un esprit fin, ouvert, courtois. C'est un apologète que la critique indépendante aurait tort de dédaigner. Il y a beaucoup à apprendre chez un auteur aussi compétent et aussi pondéré.

M. Cheetham expose ses vues sur les rapports des mystères grecs et des mystères chrétiens, comme il les appelle, en quatre chapitres qui sont quatre conférences (*Hulsean lectures*). Dans son premier chapitre,

l'auteur expose les principes généraux qui d'après lui doivent guider l'historien dans l'étude des rapports de l'hellénisme et du christianisme. Rien de plus judicieux. Estimant que l'Église chrétienne est un organisme vivant qui se développe à travers les siècles, il trouve naturel qu'elle s'assimile, au fur et à mesure, les éléments bons et durables du milieu humain ambiant. On peut donc admettre en principe que les mystères chrétiens n'ont pas été sans subir l'influence des mystères grecs. Le tout est de déterminer dans quelle mesure s'est fait sentir cette influence.

Dans son deuxième chapitre, M. Cheetham expose, à l'usage du grand public, ce qu'ont été les mystères grecs. Cet exposé est tout à fait au point. Il s'inspire des meilleurs travaux qui ont paru sur le sujet depuis le célèbre *Aglaophamus* de Lobeck.

C'est dans ses deux derniers chapitres que M. Ch. aborde son sujet proprement dit. Il y discute en détail la thèse de M. Hatch qui soutenait qu'à partir du IIe siècle le Baptême et l'Eucharistie tendent à se modeler de plus en plus sur les mystères. Ce qui est certain, c'est qu'on voit s'introduire dans le langage rituel et liturgique des chrétiens des termes qui sont d'un usage certain dans les mystères ou qui y ont été tout au moins d'un emploi probable. Au temps de Clément d'Alexandrie, on appelle couramment le baptême φωτισμός ou σφραγίς. M. Wobbermin (*Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin, 1896), quoi qu'en dise M. Ch., paraît avoir démontré que ces termes appartenaient à la langue consacrée des mystères. S'il n'en était pas ainsi, on comprendrait difficilement la façon dont Clément d'Alexandrie, Tertullien et les gnostiques se servent de ces termes. A tout le moins, y a-t-il une forte présomption en faveur de l'opinion de M. Wobbermin et, pour l'infirmer, il ne suffit pas d'une note dédaigneuse comme celle que lui consacre notre auteur (p. 143). Mais si l'on peut discuter la provenance de ces termes de σφραγίς et de φωτισμός, il en est d'autres dont M. Ch. lui-même ne conteste pas qu'ils sont autant payens que chrétiens, tels παράδοσις, σύμβολον, θυσιαστήριον, δίπτυχα. Il y a aussi des usages qui sont communs aux mystères et, à partir du IIe siècle, aux sacrements chrétiens, tels le secret dont on enveloppe certains rites, la défense de divulguer certaines formules et même certains enseignements, la purification préliminaire, le rôle que jouent les flambeaux dans la cérémonie. Il est hors de doute qu'il y a une analogie réelle jusque dans les détails, entre les mystères et les deux principales cérémonies chrétiennes. Ce qui est également

certain, c'est que c'est à partir de la fin du II[e] siècle que cette analogie devient évidente. Il semble qu'on soit donc justifié en concluant qu'à cette époque les mystères chrétiens subissent jusqu'à un certain point l'influence des mystères grecs absolument comme, d'autre part, les doctrines chrétiennes reçoivent vers le même temps l'empreinte toute vive de la philosophie grecque.

Voilà précisément la conclusion que M. Ch. ne veut pas admettre. Or pour la combattre, il pouvait ou reprendre la discussion des textes, la conduire selon la méthode qui doit présider à ces sortes de discussions ou, ne faisant qu'effleurer cette discussion, il pouvait se jeter dans des considérations apologétiques d'un caractère général. C'est ce qu'a préféré faire notre auteur. Il s'efforce d'abord d'effacer la différence qu'il y a entre le Baptême et l'Eucharistie tels qu'on les pratiquait à partir du II[e] siècle et ces mêmes rites tels qu'on les célébrait dans la période précédente. Il essaie ensuite de prouver, par des considérations générales, que les analogies que l'on relève entre les mystères chrétiens et les mystères payens n'ont pas la portée qu'on leur attribue, ne touchent pas au fond des choses et surtout que ce sont des ressemblances qui se sont spontanément produites. Au fond les rapprochements que font MM. Hatch, Wobbermin, etc. répugnent à notre auteur. Il y voit « une sorte de perversité » (p. 115). Il est d'autant plus remarquable qu'il ait su discuter la question avec tant de modération et tant de bonne foi. Nous ne saurions partager les vues de M. Ch. ni surtout admettre sa méthode de discussion. Mais nous rendons volontiers hommage à son érudition et à son urbanité.

Eugène de Faye.

J. M. S. Baljon. — **Grieksch-theologisch Woordenboek, hoofdzakelijk van de oud-christeljke letterkunde.** — Utrecht, Kemink, 2 voll. reliés, 42 fr.

M. J. M. S. Baljon dont j'ai déjà signalé dans cette *Revue* l'édition critique du Nouveau Testament grec, publiée chez Wolters à Groningue, comme particulièrement pratique pour l'usage quotidien, a achevé en 1899 le Dictionnaire grec-théologique dont le premier volume date de 1895. Ici encore l'auteur a eu en vue surtout les étudiants ; il s'est proposé de leur offrir un instrument de travail commode, qui leur fournisse des renseignements sûrs et suffisamment nombreux, sans les obliger, chaque fois qu'ils ont besoin de chercher un mot, à se plonger dans

d'interminables dissertations d'ordre philologique ou théologique. Plus encore que l'édition du Nouveau Testament, le Dictionnaire est dominé par ces considérations d'ordre pratique. Comme le champ à parcourir est cette fois beaucoup plus vaste, il ne serait pas difficile de relever dans ces deux volumes beaucoup de lacunes. A quoi bon? L'auteur lui-même déclare qu'il n'a pas la prétention d'être complet. Tout au plus pourrait-on discuter avec lui sur l'importance relative des passages qu'il a consignés dans son Dictionnaire et de ceux qu'il a omis. Comment savoir s'il les a négligés, parce qu'il ne les a pas remarqués ou parce qu'il les a écartés de parti-pris?

Il y a nécessairement quelque chose d'hybride dans les œuvres de ce genre. Ici le caractère flottant est encore accentué, parce que l'auteur n'a pas nettement déterminé les limites de la période littéraire dont il s'occupe et parce qu'au cours même de son travail il en a modifié le plan. A l'origine il avait été chargé par la rédaction de la *Godgeleerde Bibliotheek* de publier une revision en hollandais de la 7e édition du *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität* de M. Hermann Cremer, professeur à Greifswald. De fil en aiguille cette revision est devenue une œuvre nouvelle dans laquelle les articles empruntés à Cremer sont marqués d'un astérisque, tandis que la plupart des notices ont été composées par M. Baljon lui-même, soit d'après Cremer, soit d'après le Lexique du N. T. de Harting, le Lexique gréco-anglais de Thayer ou le *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine period* de Sophocles (New-York, 1887), soit enfin d'après les notes personnelles de l'auteur. Tandis que Cremer s'occupe exclusivement du Nouveau Testament, M. Baljon estime, — à mon sens avec beaucoup de raison — qu'il est impossible de séparer la terminologie grecque du N. T. de celle des LXX et de celle des anciens écrits helléniques chrétiens ou juifs qui ne figurent pas dans le recueil canonique, mais qui appartiennent à la même famille littéraire. Ainsi son Dictionnaire s'est-il étendu à l'ensemble de l'ancienne littérature chrétienne. Cependant la terminologie du Nouveau Testament est restée l'objet essentiel des recherches; le reste ne s'y ajoute qu'à titre de complément.

M. Cremer groupe les mots grecs sous leur racine. M. Baljon n'a pas tardé à s'apercevoir que ce procédé n'est pas pratique, surtout lorsqu'il s'agit d'une langue profondément altérée par des influences étrangères et par l'usure comme l'est le grec hellénistique. Au cours de la rédaction il s'est décidé à suivre l'ordre alphabétique des mots, de telle sorte que les deux systèmes sont mélangés, surtout dans le premier volume. Un

index strictement alphabétique, à la fin de chaque tome, permet de reconnaître facilement où l'on trouvera chaque mot. Il n'en est pas moins regrettable que l'on ne soit pas fixé sur le principe d'après lequel on devra diriger ses recherches.

La littérature chrétienne non canonique des premiers siècles ne possède pas encore ici le lexique spécial qui lui serait si utile et dont les éditions critiques multipliées au cours du XIXe siècle et munies d'*indices verborum*, faciliteraient la composition. Que les expressions caractéristiques des Pères grecs du IVe siècle ne soient qu'exceptionnellement mentionnées par l'auteur, nous ne saurions lui en faire un reproche, puisqu'il ne s'est pas engagé à les étudier. Mais les Pères apostoliques auraient dû être traités d'une façon plus généreuse. Prenons, par exemple, les Épîtres d'Ignace d'Antioche et le *Martyrium Polycarpi*. Je cherche vainement quel est, d'après M. *B.*, le sens de « grand sabbat »; le mot latin grécisé dans le *Mart. Pol.*, ch. **16**, sous la forme κομφέκτωρ, manque. Le mois dit Ξανθικός du calendrier macédonien est identifi- avec avril; mais il n'est pas fait mention du même terme dans le *Mart. Pol.*, ch. **22**, où ce mois du calendrier éphésien ou asiatique correspond à fin février et commencement de mars. L'authenticité de l'appendice chronologique du Martyre de Polycarpe est assurément inadmissible. Mais il n'en fait pas moins partie du document tel que nous le possédons actuellement et, à ce titre, il doit être utilisé dans un dictionnaire comme celui-ci. Je cherche vainement le mot ἔρως et le célèbre passage Ignace, *Ad Rom.*, **7** : « mon amour est crucifié. » Sous le mot γνώμη je ne trouve aucune mention de *Ad Eph.*, **3**, où ce terme est employé pour caractériser la relation de Jésus avec le Père; sous le mot ζάω il n'est rien dit de l'expression si caractéristique d'Ignace : τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, comme détermination de Jésus-Christ (*Eph.* **3**; cf. *Trall.*, **9**; *Smyrn.* **4**).

Il n'a pas été fait non plus un usage suffisant des œuvres si abondantes de Philon d'Alexandrie qui renferment une mine inépuisable de renseignements sur la grécité judéo-alexandrine. Les travaux de Siegfried, de Cohn et de Wendland ont cependant préparé le travail du lexicographe.

En résumé, le Dictionnaire de M. Baljon est une œuvre méritoire, mais qui aurait dû être mieux disposée. Elle pourra rendre des services aux étudiants qui comprennent le hollandais, soit pour la lecture du Nouveau Testament, soit pour celle de la version des LXX. Pour l'étude de la littérature chrétienne non canonique, ce n'est qu'une ébauche.

Jean Réville.

John Viénot. — **Histoire de la Réforme dans le pays de Montbéliard depuis les origines jusqu'à la mort de P. Toussain (1524-1573).** — Paris, 2 voll. gr. in-8° de xx-356 et 358 pages.

M. John Viénot, déjà connu par un ouvrage très documenté sur *La vie ecclésiastique et religieuse dans la principauté de Montbéliard au* XVIII*e siècle* (Paris, 1895), nous donne ici deux volumes solidement composés sur l'introduction de la Réforme dans le comté de Montbéliard et dans les seigneuries d'Héricourt, Clémont et Châtelot. Le premier volume contient le récit, très clair, bien écrit, d'un style simple et approprié au sujet, de cette histoire locale; le second contient d'abondantes pièces justificatives, divers suppléments et un index alphabétique.

Le travail de M. Viénot est une contribution précieuse à l'histoire religieuse des pays de langue française au XVIe siècle. Le pays de Montbéliard a une originalité historique propre, dont il reste encore des traces aujourd'hui. Il se rattache à la Franche-Comté sans doute, mais dès le commencement du moyen âge il a eu son développement autonome et la révolution religieuse qui y fut introduite par Farel et par Pierre Toussain, sous la protection des comtes de Montbéliard (en même temps ducs de Wurtemberg), accentua encore cette différence. Placée entre l'Alsace, le Royaume de France, la Franche-Comté impériale, les Cantons Suisses, en relation continuelle avec le Wurtemberg, cette population de langue française se trouva dans une situation particulière; il est intéressant de voir comment s'établit la Réformation dans un pareil milieu. Le triomphe de la Réformation dans des pays de langue française, limitrophes du Royaume de France, eut, d'autre part, des conséquences sérieuses pour les destinées du protestantisme français. Ces pays étaient des refuges relativement rapprochés, où les protestants français pouvaient facilement trouver accueil et où l'on avait le moyen d'entretenir leur feu sacré.

C'est là ce qui donne à cette histoire locale une portée un peu plus générale et ce qui justifie une étude en deux gros volumes sur l'introduction de la Réforme dans le pays de Montbéliard.

Farel fut celui qui donna le branle au mouvement. Le véritable réfor-

mateur de ce pays fut Pierre Toussain, homme relativement modéré pour une époque où personne n'appliquait encore la tolérance. M. Viénot a pu dire à bon droit que la Réformation du comté de Montbéliard ne fit pas verser une goutte de sang. L'œuvre de Toussain fut malheureusement contrecarrée par les intrigues des meneurs ecclésiastiques du Wurtemberg. Toussain se rattachait plus à la Réforme suisse qu'à la Réforme allemande. Assurément il avait son caractère individuel; il n'était pas un disciple soumis de Zwingle ni de Calvin; il avait accompli son œuvre d'une façon indépendante, en s'inspirant de son propre jugement et en se conformant aux conditions particulières de la petite société dans laquelle il travaillait. Il a marqué ainsi de son empreinte le petit groupe d'églises protestantes qui s'est maintenu dans le pays de Montbéliard et qui, aujourd'hui encore, présente aux connaisseurs un cachet *sui generis*. Mais ses sympathies et ses relations personnelles le portaient plutôt vers ses coreligionnaires de Neuchâtel, de Bâle ou de Berne, vers les maîtres de la Réforme de langue française à Genève ou dans le pays de Vaud, que vers ses collègues allemands. C'est en Suisse ou parmi les Français gagnés à la Réforme qu'il cherche de préférence ses collaborateurs. Son fils, Daniel Toussain, se met au service des églises de France. Lui-même est Messin d'origine. Or, les conducteurs des églises du Wurtemberg et les conseillers ecclésiastiques des ducs sont fort mal disposés pour la Réforme suisse. Rien de plus pitoyable, dès le milieu du XVIe siècle, que les mesquines hostilités ecclésiastiques et théologiques en Allemagne entre les tenants de la Réforme luthérienne (elle-même bien vidée du souffle puissant du Luther primitif) et les partisans des idées ou des pratiques plus ou moins zwingliennes ou calvinistes! Aussi tous les efforts des meneurs luthériens du Wurtemberg tendent-ils à luthéraniser les églises fondées dans le pays de Montbéliard par Toussain. Leurs entreprises dictées par d'étroites conceptions ecclésiastiques s'appuyaient auprès des princes de la maison de Wurtemberg sur des considérations politiques. Les concessions faites par l'empereur aux princes protestants d'Allemagne étaient strictement limitées aux adhérents de la Confession d'Augsbourg. Tolérer que les clauses de cette Confession ne fussent pas observées dans une partie de leurs possessions, c'était s'exposer à de graves dangers. Cependant la réaction luthérienne continua de plus belle après que la victoire de Maurice de Saxe eut délivré les protestants d'Allemagne de la catastrophe qui les menaçait. Il n'est donc pas exact de l'attribuer à des raisons avant tout politiques, sinon en ce sens que d'après les idées régnantes au XVIe siècle il parais-

sait fort peu convenable que, dans les États d'un même prince, il y eût des organisations ecclésiastiques différentes.

L'ouvrage de M. Viénot nous décrit avec de minutieux détails les premières semailles réformatrices faites par l'impétueux Farel. A ce propos notons que M. V. repousse, avec de bonnes raisons à l'appui, l'épisode trop connu d'après lequel Farel aurait dû quitter Montbéliard pour avoir attaqué une procession et jeté à la rivière une statue de saint Antoine. Il semble que cette anecdote soit une illustration imaginaire du caractère de Farel plutôt qu'une histoire authentique.

De 1525 à 1535 l'auteur nous rapporte très peu de choses, parce qu'il n'a presque rien trouvé dans les innombrables documents qu'il a dépouillés. Il eût été intéressant notamment d'avoir quelques renseignements sur la répercussion, dans le pays de Montbéliard, de l'agitation sociale qui sévit dans le sud et le centre de l'Allemagne et en Alsace pendant les années 1524 et 1525, ce grand mouvement d'enthousiasme populaire, naïf, qui ne tendait à rien moins qu'à transformer l'organisation sociale à l'image du nouvel évangile dont de nombreux prédicateurs annonçaient la résurrection. Ce qui nous frappe, par contre, dans le pays de Montbéliard pendant ces années où les partisans de la Réforme abandonnent en quelque sorte cette région à elle-même, c'est de constater, comme on peut le faire assez généralement là où le protestantisme l'emporta, la nullité de l'action exercée par l'Église et par les tenants du régime établi pour consolider leur situation et prévenir le succès de nouvelles attaques. Les clercs n'ont qu'une seule préoccupation, celle de rentrer tranquillement en possession de leurs bénéfices et de reprendre leur ancien train de vie, malgré tout ce que leur manière de vivre offre de choquant pour les populations. Et l'autorité épiscopale ne paraît pas demander plus. Aucun effort viril pour ressaisir l'empire des âmes; aucune préoccupation religieuse. Dans ce clergé l'esprit est mort.

Pierre Toussain n'arriva à Montbéliard qu'à la fin de juin 1535. Dès lors il devient le centre de cette histoire. Ce n'est pas un violent, mais un doux entêté. Sans brutalité il provoque graduellement la suppression des institutions condamnées par la Réforme. La messe est supprimée et la première Sainte-Cène célébrée à Pâques de l'an 1539. Peu à peu il organise les nouvelles églises, après avoir commencé par l'établissement d'écoles inspirées de son esprit. Ici comme partout ailleurs la Réforme crée des écoles avant même de fonder des églises. En juillet 1545 Toussain quitte Montbéliard, parce qu'il rencontre trop d'opposition de

la part du chapelain allemand et trop de mauvaise volonté de la part des officiers du prince. Dès le 1er janvier 1546 il est de retour ; il a obtenu des modifications aux Ordonnances du duc Ulrich, qui lui permettent de reprendre son ministère. Mais voici venir l'Interim! Introduit à Montbéliard le 16 septembre 1548, il semble une fois encore remettre en question les résultats acquis jusqu'alors. Ce n'est que pour peu de temps. Le traité de Passau intervient. L'Interim est suspendu à Montbéliard le 27 septembre 1552; Toussain est nommé surintendant des églises ; sa liturgie est officiellement reconnue le 24 août 1554. Il semble que cette fois il va pouvoir achever son œuvre en paix. En aucune façon. Les difficultés renaissent, plus redoutables qu'auparavant. Le comte Georges, à qui le duc Christophe (successeur d'Ulrich en Wurtemberg) avait cédé le comté de Montbéliard, meurt en laissant un enfant en bas âge. Les tuteurs du petit comte Frédéric sont d'ardents luthériens. La lutte à l'effet de luthéraniser les églises recommence dans des conditions déplorables pour Toussain. Il se défend comme il peut, cédant sur des questions de forme, acceptant des formules ambiguës qu'on lui impose, mais tenant bon autant que possible sur le fond. Son fils Daniel, qui, chassé de France par la persécution, est venu chercher un refuge à Montbéliard, est exclu du ministère dans cette ville. Le vieux surintendant meurt le 5 octobre 1573, au moment où la réforme plus simplement morale qu'il a fondée est vaincue par l'étroitesse ecclésiastique et l'esprit dogmatique des théologiens du Wurtemberg.

M. Viénot, animé d'un ardent patriotisme local, est un admirateur convaincu de Pierre Toussain. A mesure que l'on apprend à mieux connaître ce personnage qui est demeuré au second plan dans la terrible mêlée du XVIe siècle, on l'apprécie davantage. La puissance de son esprit est inférieure assurément à celle d'un Calvin, d'un Zwingle ou d'un Luther. Il ne saurait être question de le comparer à eux. Il reçoit l'impulsion du dehors. Mais, encore une fois, il ne la reçoit pas d'une façon servile. C'est un homme de jugement droit, un modéré, relativement conciliant. Il a le don de persévérance. Son verre n'est pas grand, mais il boit dans son verre et, après tout, il a fait une œuvre qui a duré puisque, comme nous l'avons déjà constaté, le protestantisme montbéliardais est resté, à travers toutes les fluctuations de l'histoire et malgré la pression du luthéranisme wurtembergeois, foncièrement « tossanite », si l'on ose employer ce mot.

Je ne pense pas que M. Viénot se soit départi dans son œuvre de l'impartialité qui convient à l'historien. Il n'a pas caché les misères et les

taires du personnel primitif de la Réforme à Montbéliard. C'est avec des pièces d'archives en mains qu'il a rapporté les griefs que l'on faisait valoir contre eux, aussi bien que la conduite regrettable des ecclésiastiques catholiques. La sympathie qu'il éprouve pour Toussain lui inspire des jugements sévères pour les théologiens luthériens du Wurtemberg ; on ne saurait en vérité l'en blâmer.

Je lui reprocherais plus volontiers de nous présenter trop exclusivement la Réforme à Montbéliard comme le fruit de la conscience populaire et de ne pas faire la part suffisante à l'action des princes (p. ex. I, p. 25). La population montbéliardaise, au premier tiers du XVIe siècle, était à bon droit dégoûtée de son clergé, mais le livre même de M. Viénot nous fournit de nombreux exemples du fait que c'est par l'action des princes et des magistrats que la Réforme a été établie, sous l'inspiration, bien entendu, des prédicateurs (voir pages 81, 91, 105, 106, 115, 133, 218, 279, 285, *etc.*). Il est certain qu'à Montbéliard pas plus qu'ailleurs la Réformation n'a pas pu s'implanter avant d'avoir gagné le pouvoir politique et que les formes auxquelles elle s'est arrêtée ont été déterminées, non pas d'après les préférences des populations, mais d'après les décisions des princes, qui obéissaient souvent à des considérations d'un ordre tout autre que la religion. Comment en aurait-il été autrement au XVIe siècle, surtout dans des pays où il n'y avait pas d'institutions démocratiques ? L'idéal de la liberté de conscience, contenu en germe dans la Réforme, n'était pas encore éclos. Les quelques esprits d'élite qui le conçurent dès cette époque furent également repoussés par tous, à moins qu'ils ne gardassent leurs convictions pour eux seuls et qu'ils ne les accommodassent, pour l'usage du public, aux institutions établies. La population montbéliardaise accueillit favorablement les réformateurs qui, du dehors, lui apportèrent les idées nouvelles. On ne peut pas dire qu'elle ait pris l'initiative du mouvement. Il n'y a presque pas d'enfants du pays dans le premier personnel de la Réforme. Quant à la maison de Wurtemberg, elle obéit à des raisons politiques au moins autant qu'à des motifs de conscience, en prenant fait et cause pour la Réforme, à commencer par le duc Ulrich, cet étrange personnage qui associe dans une même haine contre la maison d'Autriche, la revendication de ses États héréditaires et la protestation contre les erreurs de l'Église.

Je pense aussi que M. Viénot a eu tort de ne faire aucune place à l'action de la Renaissance dans son tableau des origines de la Réforme à Montbéliard. Il alléguera à juste titre qu'il n'a pas constaté de traces

de la Renaissance dans les documents qu'il a consultés. Je le veux bien. Mais, s'il n'y a pas eu action directe de la Renaissance, il y a eu certainement influence indirecte. Il nous signale, par exemple, l'empressement de la population en faveur des écoles nouvelles, le mécontentement qu'elle éprouve de l'insuffisance intellectuelle, non moins que morale, du clergé local. D'où vient ce besoin d'instruction, ce goût pour les idées nouvelles, sinon du souffle de l'esprit que la Renaissance a fait passer sur toute l'Europe et qui a préparé les intelligences, à Montbéliard comme ailleurs, à accueillir favorablement des idées différentes de celles de la tradition ? Si la Renaissance n'a pas fait surgir d'humanistes à Montbéliard même, les hommes qui du dehors y apportèrent la Réforme avaient reçu l'éducation de la Renaissance. Gardons-nous bien de l'oublier. Si les intelligences n'avaient pas été labourées par les humanités, si la Renaissance n'avait pas propagé une nouvelle méthode, toutes les protestations purement morales ou religieuses ne seraient pas plus parvenues à se constituer en un grand ensemble d'idées et en organisme ecclésiastique qu'elles n'y étaient parvenues au cours des XIVe et XVe siècles. L'histoire religieuse ne peut pas être séparée de l'histoire générale de la civilisation.

Ces observations ne diminuent pas la valeur de l'ouvrage que M. Viénot vient de publier. Il a choisi un sujet restreint, mais d'un intérêt plus étendu qu'il ne paraît au premier abord. Ce sujet, il l'a fouillé dans les coins et recoins. La meilleure preuve de la précision de ses recherches, ce sont les nombreuses additions ou corrections qu'il a apportées à l'annotation si remarquable de la *Correspondance des réformateurs* de M. Herminjard. M. Viénot a pris rang définitivement parmi les meilleurs et les plus sûrs enquêteurs de l'histoire religieuse de notre pays.

Jean Réville.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

A. Jeremias. — **Hoelle und Paradies bei den Babyloniern.** — Leipzig, Hinrichs, 1900; 32 p. in-8°.

Je n'analyserai pas le résumé que M. Jeremias donne de son important ouvrage : *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode.* Mais je suis heureux de signaler cette brochure et la collection — *Der alte Orient* — dont elle fait partie. Cette publication a pour but de vulgariser les travaux des orientalistes, sous une forme abrégée et débarrassée de l'appareil scientifique accessible aux seuls spécialistes. Elle sera utile à tous ceux qu'intéresse l'Orient classique.

C. Fossey.

Margoliouth. — **Hebrew-babylonian affinities.** — Londres, David Nutt, 1899, 20 p. in-18.

Reprenant un article publié par lui dans la *Contemporary Review* de 1898, et où il avait entrepris de démontrer l'identité primitive de Jahveh et de Sin, M. *M.* cherche dans la Bible une confirmation de sa théorie et tente de prouver que le dieu assyrien Ašur était, lui aussi, à l'origine, une forme du dieu-lune. Le but avoué de ces identifications est de contribuer à établir la théorie du monothéisme primitif des Sémites.

Sans discuter l'idée, très contestable, qui a été le point de départ des recherches de M. *M.*, examinons seulement les résultats. La Bible lui fournit comme éléments de comparaison entre Jahveh et Sin : 1° l'expression יהוה צבאות (le dieu des armées), qu'il rapproche d'une épithète analogue donnée à Sin dans un hymne assyrien; 2° différents passages où il est parlé de cornes, et qui lui semblent un souvenir du croissant de lune; 3° d'autres où il est question de Jahvé; 4° l'histoire du veau d'or, survivance du culte primitif de Jahvé et qui rappelle le nom du « puissant taureau d'Anu » donnée à Sin; 5° le nom de Jérusalem, expliqué comme une allusion à la pleine lune (שלם, complet). Tout cela ne me paraît pas aussi concluant qu'à M. *M.* et ne paraîtra non plus tel à un lecteur non prévenu. Les diverses étymologies du nom d'Ašur et le message de Sennachérib à Hézéchias (II *Rois*, xviii, 25) ne sont pas non plus des raisons suffisantes pour établir l'équation Ašur = Sin-Jahvé.

C. Fossey.

Dr. J. M. S. Baljon. — Commentaar op het Evangelie van Mattheus. — Groningen, J. B. Wolters, 1900.

Ce livre contient la substance d'un cours professé à l'Université d'Utrecht, par M. Baljon, sur l'Évangile de Matthieu. Il a donc surtout en vue les étudiants, mais l'auteur ajoute avec raison que d'autres peuvent en tirer profit. Ce genre d'ouvrage, toutefois, se consulte plutôt qu'il ne se lit, et ne se prête guère à l'analyse. C'est un commentaire très consciencieux, objectif, poursuivi verset par verset, avec cette érudition patiente et minutieuse qui donne à la théologie hollandaise sa solide valeur. L'auteur est au courant, cela va sans dire, des travaux de tout ordre parus dans le domaine du N. T. Nous y avons relevé avec plaisir (p. 127 et suiv.) un résumé précis et impartial de l'ardente bataille qui s'est livrée ces dernières années, particulièrement en Hollande, autour du titre messianique de *Fils de l'homme* [1].

Du reste, l'auteur partage les vues de plus en plus unanimement acceptées par la critique; l'Évangile canonique de Matthieu est une combinaison de l'Évangile de Marc avec un document apostolique connu aussi de Luc. Il a été écrit en grec, peu après 70, par un Juif de la Diaspora, connaissant bien l'A. T. et la langue hébraïque. Il est judéo-chrétien, non dans le sens de parti où l'entendrait l'école de Tubingue, mais par le soin qu'il met à rattacher la nouvelle alliance à l'ancienne et à montrer dans la vie de Jésus la réalisation des prophéties de l'A. T.

Georges Dupont.

A. J. Kleffner. — Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind. — Paderborn, Schroeder, in-4° de iv et 97 p.; prix : 1 m. 60.

Le mémoire de M. Kleffner date de 1896. Quoiqu'il n'apporte pas de renseignements nouveaux sur la personne ni sur la polémique anti-chrétienne de Porphyre, il serait injuste de le passer sous silence. On y trouve, en effet, un résumé satisfaisant de ce que les travaux de Zeller, de Brandis, de Wagenmann (*Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten*), d'Arneth (*Das klassische Heidenthum und die christliche Religion*), de l'abbé Duchesne (*De Macario Magnete et scriptis ejus*) ont mis en lumière. L'auteur a fait de louables efforts pour ne pas se laisser influencer par ses convictions orthodoxes dans l'appréciation de l'œuvre de Porphyre. Il a fait de la bonne vulgarisation. Il semble que nous ayons ici le résumé d'un enseignement professé avant d'avoir été

1) Voir les articles publiés à l'occasion du livre de H. L. Oort, *De uitdrukking ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in het N. T.* (1893), par Eerdmans, van Manen, Bruins (*Theol. Tydschrift*, 1894, p. 153-176, p. 177-187, p. 646 suiv.; 1895, p. 49-71). — Cf. Jonker (*Theol. Stud.*, 1895, p. 228 suiv.) et H. Lietzmann, *Der Menschensohn* (1896).

publié. Il s'adresse à un public qui n'est pas familiarisé avec le sujet. Aussi commence-t-il par exposer à grands traits la philosophie néoplatonicienne, surtout en tant que cette philosophie est une religion. Dans un second chapitre il traite de la personne même de Porphyre et rappelle ce que nous connaissons de sa vie et de son activité littéraire. Le troisième chapitre a pour objet la polémique de Porphyre contre le christianisme.

M. Kleffner repousse à juste titre l'idée que Porphyre ait été chrétien dans sa jeunesse et que la vivacité de sa critique contre le christianisme doive être attribuée au zèle du renégat. Il observe que le fait d'avoir été auditeur d'Origène n'implique nullement qu'il ait fait acte d'adhésion au christianisme, puisque les leçons du grand docteur d'Alexandrie et de Césarée groupaient des élèves païens à côté des disciples chrétiens. M. Kleffner éprouve quelque peine, néanmoins, à s'expliquer comment Porphyre, notamment dans l'Épître à Marcella, peut énoncer des pensées d'une élévation religieuse et morale aussi remarquable, sans avoir été chrétien et il est manifestement disposé à en reporter l'honneur à l'influence première du christianisme, dont Porphyre aurait en quelque sorte extrait partiellement le suc, sans reconnaître lui-même à quelle source il le puisait. Il est assurément vraisemblable qu'un esprit aussi réceptif et encyclopédique ait subi l'action des nombreux écrits chrétiens qu'il a étudiés de très près, — sa critique très bien informée le prouve. Mais il n'est pas nécessaire d'attribuer à cette influence chrétienne tout ce qu'il y a de spiritualisme et de noblesse morale dans l'enseignement religieux de Porphyre. Le néoplatonisme, par ses propres forces et par sa propre évolution, avait produit une religion universaliste d'une inspiration très élevée. Quand il parvenait à se dégager du poids mort des traditions mythologiques et des rites traditionnels qui correspondaient à une mentalité toute différente, il se rapprochait singulièrement de l'enseignement religieux et moral du christianisme. C'était alors une sorte de christianisme sans Christ. Mais il ne sut pas se libérer de tous les cultes traditionnels qu'il prétendait réhabiliter. Au point de vue religieux il périt victime de ceux qu'il voulait empêcher de se noyer, tandis que le meilleur de sa pensée philosophique alla enrichir la théologie chétienne.

De tous les adversaires du christianisme que nous connaissons dans le monde antique, Porphyre est certainement le plus remarquable. C'est bien pour cela que ses œuvres de controverse ont disparu. Toute tentative pour étendre ou pour répandre la connaissance de sa personne et de son œuvre mérite donc d'être encouragée.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire des religions au Congrès international de l'enseignement supérieur. — Au moment où paraîtront ces lignes, le Congrès international d'histoire des religions sera réuni à Paris. Nous en donnerons le compte rendu détaillé dans la prochaine livraison.

L'histoire des religions a déjà figuré à l'ordre du jour d'un des nombreux congrès qui se tiennent à Paris cette année, le *Congrès international d'enseignement supérieur* qui a siégé du 30 juillet au 4 août. Dans la section d'histoire M. Jean Réville a présenté un rapport sur la « place de l'histoire des religions dans l'enseignement supérieur ». Après une discussion courtoise la Section, présidée par M. Gabriel Monod, a voté une motion conforme à la thèse soutenue par le rapporteur. Celui-ci s'est exprimé en ces termes :

« Depuis le jour où — il y a déjà plus de vingt ans — Jules Ferry réalisant une pensée émise par Paul Bert, fondait au Collège de France une chaire d'histoire des religions, depuis la vaillante campagne menée par M. Maurice Vernes dans la *Revue de l'Histoire des Religions* en faveur de l'introduction de l'histoire scientifique des religions dans les cadres et les programmes de l'enseignement universitaire, la cause dont ils s'étaient institués les patrons a fait de sérieux progrès dans le monde civilisé en général et notamment en France. Tandis qu'en 1880 la Hollande seule avait organisé dans ses Facultés de théologie laïcisées, un enseignement à la fois philosophique et historique de la religion, nous avons vu depuis lors se créer de nombreuses chaires d'histoire des religions, à Genève, à Bruxelles, à Rome, à Copenhague, à Zurich. Aux États-Unis plusieurs des universités les plus importantes, celles de Cornell, de Pensylvanie, de Chicago, entre autres, ont organisé des cours ou même des groupes de cours où l'histoire de *la* religion et celle *des* religions sont associées tantôt à l'enseignement des sciences morales, tantôt à l'étude des langues orientales. A Paris même une section des sciences religieuses, comprenant actuellement seize conférences distinctes, a été ajoutée en 1886 aux sections déjà existantes de l'École des hautes Études. La *Revue de l'Histoire des Religions*, le premier en date des organes périodiques consacrés à l'histoire religieuse

générale, achève sa vingt et unième année d'existence régulière. A ses côtés ont surgi, en France la *Revue des Religions* et la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, en Allemagne la *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* et l'excellente revue intitulée *Archiv für Religionswissenschaft*. Il existe actuellement dans toutes les langues des manuels d'histoire des religions, dont les deux plus remarquables sont les ouvrages bien connus de M. Tiele et de M. Chantepie de la Saussaye. Il nous faudrait enfin de longues heures pour énumérer toutes les publications qui, pendant le dernier quart de ce siècle, ont eu pour objet des questions générales ou spéciales ressortissant exclusivement au domaine de la science des religions.

« Tels sont les faits essentiels — car il serait trop long d'entrer ici dans le détail — qui nous autorisent à dire que l'histoire des religions a désormais fait ses preuves. Ce n'est plus une discipline d'amateurs, le passe-temps de quelques esprits curieux de choses étranges, ni simplement l'arsenal de polémistes en quête d'arguments contre telle pratique ou telle doctrine n'ayant pas l'heur de plaire. C'est une section des connaissances humaines, dûment constituée, ayant son caractère propre, ses organes particuliers et sa vie autonome. Il semble donc que l'enseignement universitaire, dont le nom même trahit la prétention d'être encyclopédique, n'a plus le droit de s'en désintéresser. Or, en réalité, jusqu'à présent chez nous l'Université ne lui a fait aucune place et l'ignore systématiquement.

« Cet état de choses nous paraît fâcheux à tous égards. La science des religions, en effet, n'est pas seulement un objet d'érudition, comme la connaissance des langues orientales de l'antiquité, l'assyriologie ou l'égyptologie, par exemple, auxquelles cependant les universités de l'étranger ont si largement ouvert leurs portes. Elle s'occupe de l'un des facteurs les plus puissants de l'histoire de l'humanité. Quelle que soit notre opinion individuelle en matière religieuse, nous serons tous d'accord pour reconnaître que les phénomènes de l'ordre religieux ont eu dans tous le temps, dans toutes les civilisations, chez tous les peuples, une généralité universelle, et, le plus souvent, une importance capitale. Ils touchent à ce qu'il y a de plus profond dans l'âme humaine. Et ce sont les seuls phénomènes dont l'enseignement universitaire se désintéresserait! Il suffit de signaler ce contraste pour montrer ce qu'il a de choquant. Il n'y a pas un misérable petit écrivain grec ou latin dont l'Université n'oblige ses maîtres et ses élèves à connaître l'histoire ou à commenter les œuvres, alors même que son action sur l'humanité aura été nulle, mais Confucius, Çakyamouni, Esaïe, Jésus de Nazareth, Saint Paul, Mohammed, c'est-à-dire les maîtres qui ont exercé l'action la plus profonde et la plus durable sur l'âme humaine, l'Université les ignore. Tous les jours nous constatons à quel point, même dans notre société moderne, les questions religieuses ont une influence prépondérante sur la politique et sur les destinées des peuples, et nous aurions la prétention de comprendre et de faire comprendre l'histoire du passé, les civilisations d'autrefois, sans accorder une large part à l'histoire religieuse des sociétés que nous étu-

dions! Quelques notions de mythologie grecque et romaine sont jugées suffisantes; encore se plaint-on de toutes parts que cette mythologie elle-même, qui n'est que la façade poétique de la religion des Grecs et des Romains, est beaucoup moins bien connue qu'autrefois. Notre culture morale a des racines à la fois dans le sémitisme judaïque et dans l'hellénisme; systématiquement notre enseignement supprime l'un des affluents, de manière à donner une idée inexacte de notre genèse morale. Et ce n'est pas seulement au point de vue désintéressé, cependant si légitime, de la vérité historique, c'est au point de vue national et même utilitaire, que cette ignorance volontaire de l'histoire religieuse est profondément regrettable. Il y a cent ans Bouddhisme, Confucéisme étaient des objets de curiosité. Aujourd'hui les plus graves problèmes de la politique internationale sont justement ceux que soulèvent nos relations, devenues quotidiennes, avec les peuples qui professent ces religions et qui sont séparés de nous, bien plus par la différence de leurs conceptions religieuses que par la distance. La France compte aujourd'hui des millions de sujets musulmans, bouddhistes, animistes. Combien y a-t-il parmi les politiques ou les publicistes du jour, parmi les maîtres de l'Université eux-mêmes, d'hommes qui aient seulement une connaissance élémentaire des formes diverses du Bouddhisme et de l'Islamisme et qui puissent se faire une notion tant soit peu exacte des populations qui les professent?

« A tous égards il est du devoir de l'Université de répandre et de développer nos connaissances d'histoire religieuse. Continuer à confondre la neutralité confessionnelle de l'enseignement laïque, qui doit rester entière, avec l'exclusion systématique de toute l'histoire religieuse de l'humanité, c'est une mutilation de l'enseignement éminemment dangereuse, parce qu'elle fausse le sens des réalités, travestit l'histoire et nous rend incapables de comprendre les civilisations différentes de la nôtre. L'histoire n'a pas à prendre parti pour ou contre les doctrines ou les institutions dont elle constate la naissance et l'évolution. Pour prendre un exemple sur le terrain le plus délicat : l'historien n'a pas à combattre ou à recommander le culte de la sainte Vierge, mais il doit constater que ce culte est né au IVe siècle et il doit en montrer le développement, parce que, s'il ne le fait pas, il trompe ses lecteurs ou ses auditeurs.

« L'expérience des vingt dernières années, en France comme ailleurs, prouve que l'on peut exposer en toute liberté et en toute indépendance scientifique l'histoire des religions, sans faire de manifestations pour ou contre les croyances des uns ou des autres de nos compatriotes et sans soulever aucun incident regrettable. La difficulté de se procurer les maîtres nécessaires à l'enseignement de l'histoire religieuse n'est pas non plus aujourd'hui ce qu'elle était il y a vingt ans. Il y a aujourd'hui un nombre suffisant de jeunes gens ayant fait des études spéciales sur l'histoire des religions et qui seraient capables de l'enseigner comme il convient, avec une bonne méthode et avec la sérénité de l'esprit scientifique.

« Mais où et comment organiser cet enseignement? Il ne paraît guère possi-

ble d'établir en France des espèces de facultés de théologie laïques ou interconfessionnelles semblables à celles qui existent en Hollande ou des groupes de cours consacrés aux sciences morales comme ceux que des donateurs généreux ont créés aux États-Unis. Le seul domaine auquel on puisse les rattacher, ce sont les Facultés des lettres, qui cultivent à la fois la philosophie, la philologie et l'histoire générale, c'est-à-dire les trois ordres d'études auxquels confine l'histoire des religions. Ici même nous sommes en présence de difficultés pratiques. Les ressources dont disposent les Facultés ne leur permettent pas de créer un grand nombre de cours nouveaux ou de conférences supplémentaires et, de toutes parts, elles sont sollicitées par de nouveaux enseignements qui aspirent à vivre d'une vie autonome.

« Il conviendrait donc d'aller au plus urgent et de limiter ses désirs pour avoir quelque chance de les avoir exaucés. A Paris, avec la chaire du Collège de France, les conférences de l'École des Hautes-Études, l'enseignement très libéral et animé d'un véritable esprit scientifique de la Faculté de théologie protestante, les conférences du Musée Guimet, sans compter d'autres cycles de conférences variables et éphémères, on peut dire que la part faite à l'histoire des religions est actuellement suffisante et il reste seulement à souhaiter que les hommes qui s'y consacrent soient un peu mieux rétribués que de simples ouvriers, de manière à pouvoir se donner entièrement à leur tâche, sans être obligés de chercher dans d'autres fonctions un complément de traitement indispensable à leur subsistance. Mais en province il n'y a rien ou presque rien. C'est de ce côté qu'il faudrait porter ses efforts, d'une part en créant quelques chaires d'histoire générale des religions, d'autre part en combinant l'enseignement de certaines parties de l'histoire religieuse avec celui des langues orientales, de l'histoire ancienne ou de la philosophie morale. Déjà l'une des plus actives de nos universités de province est entrée dans cette voie. La Chambre de commerce de Lyon a créé à l'Université un cours de chinois qui a été confié à M. Maurice Courant. Quoi de plus facile que d'étendre le champ de cet enseignement à l'histoire religieuse de l'Extrême-Orient ? D'autre part on sait quelle large part M. Paul Regnaud fait à l'histoire religieuse de l'Inde dans ses cours de sanscrit et de grammaire comparée. Ailleurs l'enseignement de l'arabe ou celui de l'hébreu et du syriaque pourraient être combinés avec l'étude de l'Islam et du Judaïsme. Il faudrait seulement que la part faite à l'histoire religieuse fût expressément mentionnée dans l'énoncé des cours et qu'un certain nombre de questions relevant de cet ordre d'études soient inscrites dans les programmes de licence et d'agrégation, afin de bien marquer l'importance que les étudiants comme les professeurs doivent y attacher. Le même régime pourrait être appliqué à l'histoire du christianisme, partout où les circonstances ne permettraient pas de doter nos universités françaises de cours spéciaux sur l'histoire de l'Église chrétienne, qui existent dans les universités du monde entier excepté en France.

« Si les quelques considérations que je viens de résumer rapidement, en m'attachant à ce qui est essentiel, ont pu convaincre la Section d'histoire du Con-

grès international de l'enseignement, j'ai l'honneur de soumettre à son approbation les vœux suivants :

« 1° *Il est désirable*, dans l'intérêt de l'instruction publique et de la culture morale comme dans l'intérêt de nos relations toujours plus suivies avec les peuples non chrétiens, *que l'enseignement de l'histoire comparée des religions soit introduit dans les Universités où il n'existe pas encore* et dans les Écoles où se forment les futurs maîtres de la jeunesse, *soit* (partout où ce sera possible) *sous forme de cours spécialement consacrés à cette discipline*, afin d'en vulgariser la méthode et les résultats, *soit* (à défaut de cours exclusivement consacrés à cet ordre d'études) *comme matière complémentaire des cours et programmes de philologie, de philosophie ou d'histoire déjà existants* ;

« 2° Il est désirable d'instituer dans les Universités françaises des cours d'histoire du christianisme (ou de l'Église chrétienne), tels qu'il en existe dans les Universités de tous les autres pays civilisés. »

La lecture de ce rapport a été suivie d'une intéressante discussion. M. Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse, s'est déclaré, lui aussi, partisan de la diffusion des connaissances d'histoire religieuse, mais il estime qu'il vaut mieux répartir cette tâche entre les professeurs qui sont déjà chargés de l'enseignement philologique ou historique portant sur des langues déterminées ou des périodes spéciales de l'histoire. Des cours généraux d'histoire comparée des religions seront, d'après lui, nécessairement dominés par un *a priori* théologique ou philosophique. Un seul homme ne peut pas étudier directement et de première main les innombrables documents, rédigés dans toutes les langues, qui sont les matériaux de l'histoire des religions. Sous des formes diverses cette même objection a été reproduite par M. Revillout, de l'École du Louvre, et par M. Cartellieri, privat docent à Heidelberg. M. Revillout a parlé au nom de son expérience d'égyptologue. Comment un profane pourra-t-il se prononcer entre les interprétations différentes des textes et des monuments religieux de l'ancienne Égypte, alors que les égyptologues eux-mêmes ne sont pas d'accord sur leur véritable explication ? Autant une Revue d'histoire des religions peut rendre de services, parce qu'elle groupe les travaux des divers spécialistes et leur permet ainsi de s'éclairer réciproquement, autant un enseignement d'histoire générale des religions confié à un seul homme risque de répandre des idées fausses, parce qu'un seul homme ne saurait être compétent sur toutes les matières qu'un pareil enseignement embrasse nécessairement. M. Cartellieri a déclaré qu'en Allemagne cet enseignement est du ressort des facultés de théologie.

M. Jean Réville a répondu tout d'abord que les facultés de théologie en Allemagne se désintéressent absolument de l'histoire des religions en général et restent enfermées dans l'étude du Judaïsme et du Christianisme. Puis il a soutenu sa proposition en faisant observer qu'il ne méconnaît en aucune façon la nécessité du travail des spécialistes. L'organisation de la Section des Sciences religieuses à l'École des Hautes Études repose sur ce principe de la répartition

du travail. Dans le texte même de sa proposition il en a tenu compte, en demandant que dans les cours et programmes de philologie, de philosophie ou d'histoire une part soit faite à l'histoire religieuse. Mais, à côté de ces cours spéciaux, il demande la création de quelques chaires d'histoire générale ou comparée des religions, parce que l'étude des phénomènes religieux d'une population ou d'une période historique déterminées tirera grand profit de la comparaison avec les phénomènes similaires d'un autre groupe de populations ou d'une autre période. Pour prendre un exemple, combien les études modernes sur les religions des peuples non civilisés n'ont-elles pas jeté de lumière sur la genèse des religions historiques de l'antiquité? Les religions ne sont pas des organismes autonomes, sans relations avec les civilisations antérieures ou parallèles. Il n'en est pas une qui ne se soit incorporé de nombreux éléments doctrinaux ou rituels qui appartiennent, en réalité, à d'autres religions. Il n'est plus possible aujourd'hui d'étudier la religion grecque, par exemple, sans connaître les religions sémitiques et égyptienne. De même les origines du Christianisme plongent à la fois dans le sol grec et dans le sol juif et soit dans l'Islamisme, soit dans le Christianisme médiéval, on se condamne à ne rien comprendre à la religion populaire, si l'on ne s'enquiert pas des croyances et des pratiques antérieures à la conversion de leurs adhérents, dont les survivances dans ces grandes religions historiques sont innombrables.

M. Gabriel Monod, enfin, avec toute l'autorité que lui confère son expérience de l'enseignement historique, a pris à son tour la défense de l'enseignement de l'histoire comparée des religions. Se référant à une décision antérieure de la Section qui, sur sa proposition, avait exprimé le vœu que les étudiants, dans les Universités, pussent trouver, non seulement des exercices pratiques d'investigation historique ou des cours sur des sujets spéciaux, mais encore des cours où le professeur les mît au courant de l'état de la science sur une période de l'histoire ou sur des questions d'un ordre plus général, M. Monod a montré combien un enseignement général d'histoire comparée des religions pourrait rendre de services à côté des cours spéciaux portant sur une religion ou sur une question d'histoire religieuse particulière. Les objections de M. Battifol ou de M. Revillout atteignent toute histoire de la civilisation au même titre que l'histoire générale des religions. Puisque les égyptologues eux-mêmes ne sont pas d'accord sur la véritable interprétation des monuments religieux de l'Egyte, il n'y a aucun inconvénient à ce qu'un maître, doté d'une sérieuse instruction générale et particulièrement familiarisé avec les phénomènes d'ordre religieux, expose les diverses solutions préconisées par les égyptologues et recherche quelle est celle qui paraît répondre le mieux aux conditions spéciales de l'histoire religieuse. D'ailleurs la plupart des religions importantes pour notre civilisation sont en de telles relations les unes avec les autres qu'il n'est nullemennt impossible à un homme actif qui se consacre à leur étude, d'en suivre le développement par des études personnelles portant directement sur les documents.

Divers autres orateurs ont pris encore la parole. Finalement la Section a voté

à une grande majorité la motion présentée par M. Réville, en la ramenant aux termes que nous avons soulignés dans l'énoncé transcrit ci-dessus.

Quant à la seconde motion, relative à la création de cours d'histoire de l'Église chrétienne dans les Universités françaises, tels qu'il en existe dans tous les autres pays dotés d'Universités bien outillées, elle n'a pas été mise en discussion, comme il s'agissait d'une question concernant spécialement la France et qui n'était donc pas du ressort d'un Congrès international. La portée de ce vœu n'en demeure pas moins entière. Par suite de la suppression des Facultés de théologie catholiques en France, l'histoire de l'Église n'est plus enseignée aujourd'hui dans notre pays que dans les deux facultés de théologie protestantes, alors qu'en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, bref partout où il y a des facultés de théologie nombreuses et florissantes, cette partie de l'histoire compte de nombreuses chaires et provoque des travaux remarquables. Tant que, sous prétexte de neutralité religieuse, on écartera de notre enseignement universitaire tout ce qui touche de près ou de loin à la religion, on mutilera cet enseignement et on condamnera une grande partie de l'élite intellectuelle de notre pays à demeurer dans une ignorance fâcheuse sur des questions dont l'importance historique et dont la réaction sur la vie morale, individuelle ou sociale, n'est plus à démontrer. Il n'y a pas, pour l'enseignement scientifique, un domaine sacré et un domaine profane. Il a le droit et le devoir d'étudier l'homme tout entier, aussi bien comme être religieux que comme être pensant ou comme producteur d'œuvres littéraires et artistiques.

*
* *

Mon collègue et ami M. *L. Marillier* publie dans la *Grande Encyclopédie* l'article *Religion*. Cet article magistral qui prend place dignement à côté de celui que M. le professeur Tiele, de Leyde, a publié dans l'Encyclopédie Britannique, doit être signalé aux lecteurs de notre Revue. L'auteur commence par établir qu'il est impossible de donner une définition statique de la religion, parce que sa loi même est une loi d'évolution. Se rattachant à la théorie scientifique représentée en Hollande par M. Tiele et en France par M. Aug. Sabatier, il constate que deux idées la dominent, « l'une que la religion est essentiellement un mode particulier de vie, un ensemble d'émotions d'un type spécial et de tendances motrices qui aboutissent à des actes d'une forme déterminée, dont l'exemple caractéristique nous est fourni par la prière, l'autre que toute religion s'exprime nécessairement en des images ou des représentations abstraites, en des mythes, des dogmes ou des symboles et qu'un sentiment religieux qui ne prendrait pas corps en s'unissant étroitement à quelque état intellectuel et imaginatif, s'évanouirait bientôt sans doute et ne serait point en tous cas clairement ni distinctement, ni même très consciemment perçu par l'esprit en lequel il aurait d'abord apparu. Le sentiment religieux constitue l'âme vivante et créatrice de la religion, mais cette religion qu'il suscite dans les âmes, ne se réalise que par des croyances,

des conceptions et des pratiques définies..... » Et plus loin : « Ce qui demeure constant, ce n'est point la forme qu'imposent à l'émotion religieuse les actes qu'elle suscite et les symboles où elle s'incarne, ce n'est même point la qualité de cette émotion qui n'est pas une émotion simple et primordiale, mais un complexus de sentiments divers qui tire son originalité propre et sa signification particulière de l'agencement et de la combinaison de ces éléments instables et changeants, bien plutôt que de leur nature ; ce qui demeure constant, c'est sa fonction. »

M. Marillier commence par établir la méthode de la science des religions, en observant au préalable que l'historien n'a pas à juger la valeur objective des faits ni des idées qu'il étudie, mais qu'il doit se borner à constater, à analyser et à décrire. « Sa méthode sera historique, comparative et psychologique : historique, elle permettra de suivre en leur évolution particulière les croyances et les rites de chaque nation, de chaque race, de chaque groupement confessionnel distinct ; comparative, elle servira d'efficace instrument pour dégager les traits communs aux diverses religions et distinguer ce qui est accidentel et contingent de ce qui est universel et vraiment humain ; psychologique, elle conduira le savant à relier les éléments particuliers et variables des religions à des traits eux aussi variables et particuliers de la structure mentale d'une race ou d'un individu, les éléments généraux et permanents aux caractères essentiels et aux lois partout identiques de l'esprit humain ».

Il discute ensuite différentes définitions de la religion et propose la suivante : « La religion est l'ensemble des états affectifs suscités dans l'esprit de l'homme par l'obscure conscience de la présence en lui et autour de lui de puissances, à la fois supérieures et analogues à lui, avec lesquelles il peut entrer en relation, des représentations engendrées par ces sentiments et qui leur fournissent des objets définis, et des actes rituels auxquels il est provoqué par l'action combinée de ces émotions et de ces croyances ».

Après avoir ainsi déterminé le terrain sur lequel il opère et la méthode qu'il convient d'employer, M. Marillier entreprend de décrire à grands traits l'évolution religieuse, puisqu'aussi bien la religion pour lui c'est l'évolution des manifestations de la fonction religieuse. Il dégage les formes primitives de l'émotion religieuse (une sorte d'angoisse vague), les formes primitives des dieux (toute la nature paraissant composée de vivants), les pratiques rituelles primitives (magie, prière, sacrifice). En vertu de la valeur secondaire qu'il attribue aux représentations dans le développement de la fonction religieuse, ce n'est qu'au milieu de son article que l'auteur arrive à parler de l'animisme. Les dieux étant dès lors à la fois des phénomènes naturels et des hommes, tous les événements de la nature où ils sont mêlés se transforment en aventures humaines et, d'autre part, hommes surhumains en relation avec les hommes de la terre, ils ont une existence pareille à celle des rois puissants et des plus habiles d'entre les sorciers. De là découle le mythe. La mythologie, c'est pour le sauvage à la fois la théologie, la métaphysique et la science. Les mythes et les rites exercent, d'ail-

leurs, les uns sur les autres une influence réciproque. Ces mythes, à l'origine, ne sont nullement des symboles ; ce sont des récits explicatifs qu'il faut prendre au pied de la lettre. Ils ne deviennent symboles que plus tard, quand ils ne s'accordent plus avec les idées d'une civilisation plus avancée. Alors paraît la métaphysique religieuse et la théologie qui subsiste, en se modifiant, même lorsque paraît la science, parce qu'elle se réserve le domaine de ce que la science ne peut pas atteindre.

Nous voilà déjà hors des phases premières de l'évolution religieuse. Il est un ordre d'institutions dont l'auteur ne s'est pas encore occupé, c'est le sacerdoce. Il lui consacre un paragraphe spécial, avant de parler des rapports de la religion avec la morale et de l'eschatologie. Au début la religion et la morale sont sans lien aucun l'une avec l'autre et longtemps les traces de cette indépendance réciproque ont survécu dans les conceptions relatives à la vie future, l'état posthume n'ayant aucune relation avec la vie morale avant la mort. Cependant, peu à peu, à mesure que la société divine se constitue à l'image de la société humaine, à mesure que l'élément moral impliqué dans l'idée d'alliance entre certains groupes d'hommes et leurs protecteurs surhumains se dégage, les idées morales pénètrent dans la vie religieuse pour finir par y devenir prépondérantes. Toutefois il subsiste souvent à côté de cette religion proprement éthique une morale rituelle et cérémonielle qui n'est pas inspirée par des considérations d'ordre proprement moral.

On reprochera sans doute à M. Marillier d'avoir trop exclusivement fondé sa description de la religion sur les observations que ses études particulières relatives aux religions des non civilisés lui fournissent en abondance. On verse facilement du côté où l'on penche. M. Marillier s'en est rendu compte lui-même. Il a prévu l'objection quand il s'excuse d'avoir insisté si longuement sur la période d'enfance de l'humanité : c'est alors, dit-il, que les religions ont créé leurs organes essentiels ; elles n'en ont pas ajouté d'autres à ceux-là. Lui-même nous a montré dans quel sens ces organes se développent ; il n'a pas donné à ces développements toute l'ampleur qu'il a donnée à la description de leur fonctionnement primitif, mais pour ce faire il aurait dû doubler les proportions d'un article déjà très considérable.

Ce n'est pas qu'il considère le rôle de la religion dans la vie de l'humanité comme terminé. A la fin de l'article, en effet, après avoir parlé des classifications de la religion et avoir proposé celle en religions naturistes et en religions éthiques (avec des types de transition), il s'exprime ainsi : « La morale, comme jadis la science, a réclamé son autonomie et elle l'a plus qu'à demi conquise. Elle tend à devenir séculière et humaine, à éliminer d'elle tous les éléments théologiques qui y survivent encore, à n'être plus que l'art de régler les rapports des hommes et d'indiquer la voie qui permet de se rapprocher de cet idéal d'ardente justice, d'équitable amour, de beauté harmonieuse et forte qui est l'œuvre collective de tous les siècles. Mais en s'émancipant de la religion, la morale la libère du même coup. Elle lui permet de n'être plus que le senti-

ment de l'étroite communion avec le divin... Seule la foi d'être uni à un divin qui la dépasse et l'enveloppe, donne à l'âme ce sentiment de paix, de joie intérieure, cette force et cette sérénité dont est imprégnée la conscience de l'homme vraiment pieux. Mais ce Dieu qu'il sent en lui, encore faut-il qu'il le pense, qu'il se le représente et du jour où les liens sont coupés entre la religion, d'une part, la science, la métaphysique et la morale de l'autre, il ne peut plus le penser que symboliquement ».

Il ne s'agit pas ici de discuter les assertions de cet article : sur plusieurs points je ne me sens pas absolument d'accord avec l'auteur. En ces matières infiniment délicates il y a nécessairement dans toute exposition d'ensemble une part notable de conception individuelle. Mais je ne pense pas qu'il se trouve un seul historien de la religion pour ne pas reconnaître la maîtrise avec laquelle M. Marillier a dominé un ensemble aussi complexe de phénomènes religieux et pour ne pas le féliciter de la manière dont il s'est acquitté d'une tâche éminemment difficile.

J. R.

*
* *

Publications : Notre collaborateur M. *Edmond Doutté* a publié, à la demande du gouvernement de l'Algérie et en vue de l'Exposition Universelle de 1900, un Rapport sur l'*Islâm Algérien en l'an 1900* (Alger-Mustapha, Giralt, imprimeur), qui est un véritable manuel de 181 pages, dont nous espérons bien que des exemplaires seront mis dans le commerce. Ce petit volume dans lequel l'auteur a condensé toutes les connaissances essentielles sur l'Islam en Algérie, pourrait rendre de grands services comme instrument de vulgarisation d'une quantité de faits que tout le monde, surtout en France, devrait connaître. Partant de la présomption bien justifiée que les gens auxquels il s'adresse n'ont qu'une notion fort vague de l'Islamisme, il commence par faire connaître les doctrines principales de l'Islam, le culte musulman, la loi ; il parle ensuite des sources de la loi religieuse, du développement de la doctrine et de la loi, de leur codification, des rites ou écoles. Un quatrième chapitre a pour objet l'islamisation de l'Afrique Mineure (les kharedjites). Nous apprenons plus loin ce qu'il importe de savoir sur le culte des saints (marabouts, chérifs), le mysticisme et les associations mystiques, les confréries religieuses de l'Algérie, les cérémonies, les fêtes religieuses, les superstitions et survivances. Ce n'est pas tout : les sanctuaires, le clergé musulman algérien, l'enseignement supérieur musulman sont passés en revue également. Une série d'appendices donnent des indications bibliographiques, des renseignements officiels et autres. En développant un peu, de manière à lui donner plus d'air, le chapitre sur l'islamisation de l'Algérie qui exige une attention trop concentrée de la part d'un lecteur ordinaire absolument étranger à cette partie de l'histoire, en ajoutant quelques données ethnographiques sur les origines et la composition actuelle de la popu-

lation algérienne, en joignant au tout un bon index, ce travail, publié en librairie, rendrait de grands services.

— *Revue de Synthèse historique.* La librairie Cerf (12, rue Sainte-Anne), a fait paraître le 20 août la première livraison d'une nouvelle revue qui se propose de dresser pour toutes les divisions de l'histoire un *état* du travail fait et à faire, de rapprocher les diverses études historiques, de neutraliser les effets fâcheux d'une analyse et d'une spécialisation, d'ailleurs nécessaires. Cette revue aspire à être synthétique. De là son nom. Elle comprendra des articles de fond (théorie et interprétation psychologique de l'histoire), des revues générales (I. Histoire générale et institutions politiques ; II. Histoire économique ; III. Histoire des religions ; IV. Histoire de la philosophie et des sciences ; V. Histoire littéraire ; VI. Histoire de l'art ; VII. Anthropogéographie, Anthropologie, Sociologie), des Notes, Questions et Discussions, une Revue bibliographique et un Bulletin critique. La direction est confiée à M. Henri Berr. La Revue paraîtra tous les deux mois (abonnement : 15 fr. pour la France ; 17 fr. pour l'étranger).

— *A. Carrière. Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne.* Dans ce mémoire présenté au Congrès des Orientalistes à Rome, en octobre 1899, et dédié à la mémoire de M. Schefer, M. Carrière continue la critique du témoignage historique de Moïse de Khoren et, une fois de plus, il montre que celui-ci s'est borné à compiler et à remanier des matériaux qui lui étaient fournis par d'autres historiens, surtout par les Grecs. Bien loin de confirmer, d'après des sources indigènes, l'autorité de ces derniers, il dépend d'eux et n'a pas de valeur originale. Dans l'énumération des huit sanctuaires païens d'Arménie il suit simplement l'ordre adopté par Agathange dans la description des expéditions de saint Grégoire contre les idoles.

— *Fred. Krop. La prédication apostolique* (Paris, Fischbacher ; 1 vol. in-16 de 126 p. ; prix : 1 fr., cartonné, 1 fr.20). Ce petit volume est destiné par l'auteur à l'instruction religieuse. Il nous paraît cependant opportun de le signaler ici, parce que dans nombre de pays où l'instruction religieuse laisse absolument de côté l'histoire des origines du christianisme, il pourra rendre service aux adultes eux-mêmes. C'est une tentative pour vulgariser dans l'enseignement populaire les résultats les plus solidement acquis de l'histoire critique du monde apostolique. Tout effort en ce sens doit être vivement encouragé. Il est déplorable, en effet, de voir avec quelle force d'inertie (quand ce n'est pas du génie diplomatique) on continue le plus souvent à raconter à nos contemporains l'histoire religieuse traditionnelle, alors que l'on sait très bien que l'histoire vraie est tout autre. M. Krop procède avec prudence ; ainsi ses élèves ne soupçonneront pas qu'il y ait de sérieuses raisons de mettre en doute l'authenticité des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Mais pour ce qui concerne les Pastorales, I Pierre, les Épîtres et l'Evangile de Jean il affirme très nettement la thèse de la critique historique. J'aurais désiré qu'il fît ressortir davantage la différence entre l'Évangile de Paul et celui de Jésus, au lieu d'insister sur leur ressemblance. Mais, dans l'ensemble, ce petit livre mérite d'être recommandé et propagé.

— Dans le t. XXXVI des « Notices et extraits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques », M. *Léopold Delisle* a analysé un manuscrit très intéressant qui est entré à la Bibliothèque Nationale sous le n° 1782 du fonds latin des nouvelles acquisitions. C'est le registre des *Procès verbaux de la Faculté de théologie de Paris pendant les années 1505 à 1533*, c'est-à-dire pendant une période où la Faculté prit une part très active à la répression de toutes les nouveautés religieuses que la Renaissance chrétienne et la Réformation naissante introduisaient dans la littérature théologique. Cette partie des archives de la Sorbonne était perdue depuis le XVII[e] siècle. Elle a été retrouvée par M. le duc de la Trémoïlle dans les papiers de sa famille et donnée par lui à la Bibliothèque Nationale, où elle complète très heureusement le registre des « Censures ou Déterminations de la Faculté de théologie de Paris de 1525 à 1531 qui est coté sous le n° 3381 B du fonds latin.

Enseignement de l'histoire des religions. — La Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études s'est enrichie, durant le dernier exercice, de deux conférences nouvelles : M. *Millet*, ancien élève de l'École d'Athènes, a été chargé d'une conférence sur le *Christianisme byzantin* et M. *G. Raynaud* a été nommé maître de conférences pour l'enseignement des religions de *l'Ancien Mexique*. Depuis plusieurs années déjà M. Raynaud donnait en cours libre un enseignement du même genre. Les études americanistes ont conquis ainsi pour la première fois une place dans l'enseignement public de France. D'autre part, la conférence de M. Millet, complétant l'enseignement de M. Diehl à la Faculté des Lettres et celui de M. Psichari dans la Section des Sciences historiques et philologiques de l'Ecole des Hautes-Etudes, assure désormais aux études byzantines renaissantes une représentation complète dans le haut enseignement à Paris.

Nous apprenons avec plaisir que la Faculté de théologie protestante de Montauban, d'accord avec l'Université de Toulouse dont elle fait partie, a demandé et obtenu de M. le Ministre de l'Instruction publique la transformation du cours complémentaire de théologie biblique professé jusqu'alors, en chaire magistrale d'*histoire des religions et de théologie biblique*. M. Alexandre Westphal, déjà chargé du cours, a été nommé professeur titulaire de la nouvelle chaire. La Faculté de théologie de Montauban est ainsi la première en France à instituer dans son sein un cours d'histoire des religions. Elle donne un bon exemple. Il faut espérer qu'il sera suivi par d'autres.

Nécrologie. Le 13 juillet dernier *Samuel Berger*, professeur adjoint à la Faculté de théologie protestante de Paris, est décédé à la suite d'une longue maladie à Sèvres, où il était venu chercher le repos chez son beau-père, M. Himly, doyen honoraire de la Faculté des Lettres de Paris. Samuel Berger était un érudit qui avait acquis une autorité scientifique de premier ordre dans le domaine auquel il avait consacré son infatigable activité, à tel point que

quatre universités étrangères, et non des moindres, lui avaient conféré le diplôme de docteur en théologie *honoris causa*. L'histoire du texte des versions de la Bible depuis la Vulgate jusqu'aux premières bibles imprimées, tel a été l'objet de ses études. Il en a consigné les principaux résultats dans les ouvrages suivants : *La Bible au* XVI*e siècle* (1879) ; *La Bible française au Moyen Age, étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl* (1884) ; *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age* (1893), — sans compter nombre d'autres publications de moindres dimensions. — Il était en même temps secrétaire et bibliothécaire de la Faculté de théologie et comme tel il a créé, organisé et catalogué la Bibliotheque de cette Faculté qui est certainement la plus complète en France pour les travaux modernes d'histoire religieuse et de théologie. Le catalogue sur fiches composé par Berger est un modèle. Il n'est que juste que son nom demeure attaché à cette Bibliothèque comme il demeurera gravé dans la mémoire de ses collègues.

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — Séance du 30 mars : *M. Gauckler* a trouvé dans des tombes du VIe et du VIIe siècle, à Carthage, des étuis d'or, surmontés d'une tête de lionne ou de chatte, avec l'uraeus et le disque solaire. Ces bijoux se portaient autour du cou et contenaient des lames d'or ou d'argent, extrêmement minces, enroulées, sur lesquelles on voit des *scènes mythologiques et funéraires égyptiennes*. M. G. en conclut que ce genre de travail était propre à l'industrie punique, non pas uniquement objet d'importation.

M. Théodore Reinach restitue une inscription grecque très mutilée du musée de Berlin ; c'est un *décret honorifique des Juifs* du district sacré d'Onias en l'honneur d'un stratège juif, fils d'Helkias, en 102 av. J.-C.

— *Séance du 6 avril* : *M. Léger* communique un mémoire sur *Svantovit* et Saint Vit (voir Revue, t. XLI, p. 354 et suiv.).

— *Séance du 27 avril* : Le *P. Ronzevalle*, professeur à l'Université de Beyrouth, adresse un mémoire sur les ruines des temples phéniciens de Deir-el-Galaa, au-dessus de Beyrouth, consacrés à *Baal-Marcod*.

M. *Salomon Reinach* fait connaître le brillant résultat des fouilles entreprises par M. Arthur Evans en Crète, près de Cnosse. Dans le palais d'époque mycénienne que l'on a mis au jour, il y a, en dehors des fresques et autres précieuses découvertes artistiques, toute une bibliothèque de tablettes en terre cuite. Les caractères dont elles sont recouvertes sont complètement différents des hiéroglyphes égyptiens ou des cunéiformes assyriens ; ils ressemblent à ceux que l'on a trouvés à Chypre et en Lycie. M. *R.* pense qu'ils appartiennent au même système graphique que les caractères hittites.

— *Séance du 19 mai* : M. *de Mély* pense que la description du temple chaldéen visité par Harpocration qu'il a trouvée dans les *Cyranides*, correspond à la *Tour de Babel* telle qu'elle était au milieu du VIe siècle de l'ère chrétienne. Formée d'un soubassement et de six étages superposés elle avait 67 mètres de haut. On accédait au sanctuaire par 365 marches extérieures, dont 305 en ar-

gent et 60 en or, correspondant aux 365 jours de l'année. Les sept étages représentaient les sept jours de la semaine.

— *Séance du 25 mai* : La commission du *prix Fould* a décerné ce prix à M. Émile Mâle pour son ouvrage : *L'art religieux au* XIII*e siècle*.

— *Séance du 8 juin* : M. R. *Basset* envoie des détails sur les résultats de sa mission chez les populations traras, au sud de la province d'Oran. En sus de renseignements archéologiques et linguistiques, M. Basset a recueilli de nombreuses inscriptions tumulaires qui se rapportent pour la plupart à des marabouts. Il croit avoir reconnu les traces d'une influence juive antérieure à l'émigration juive du Maroc. Au dire des indigènes celle-ci ne serait pas antérieure au XVIIIe siècle.

M. *Audollent*, professeur à l'Université de Clermont-Ferrand, signale la découverte d'une colonne, brisée en trois morceaux, devant un mur dirigé vers le temple de *Mercure Dumias*, à 30 mètres environ du temple, sur le Puy-de-Dôme.

M. *Salomon Reinach* reprend la lecture d'un mémoire sur le *totémisme*. Cette lecture, continuée dans la séance suivante a suggéré une série d'observations de MM. Oppert, Bouché-Leclercq, etc.

***

Avis à nos correspondants. L'administration des Postes nous prie d'insérer l'avis suivant :

« En vue de simplifier le classement des correspondances à distribuer dans Paris et de hâter la sortie des facteurs, l'administration s'occupe de mettre en concordance les circonscriptions de distribution avec la division administrative par arrondissements. Cette mesure ne produira tous ses effets qu'autant que l'adresse des lettres et autres objets pour Paris sera complétée par l'indication de l'arrondissement où réside le destinataire. »

Ainsi l'adresse du bureau de notre Revue devra être libellée : A la direction de la Revue de l'Histoire des Religions, chez M. Leroux, éditeur, 28, *rue Bonaparte, Paris, VIe*.

L'adresse de M. Jean Réville : 4, Villa de la Réunion, Paris-Auteuil, XVIe.

L'adresse de M. L. Marillier : 7, rue Michelet, Paris, VIe.

ITALIE

Carlo Pascal. L'incendio di Roma e i primi Christiani (Milan, Albrighi-Segati ; in-8 de 20 p.). L'auteur de cette intéressante brochure reprend, avec des arguments en partie nouveaux, la thèse déjà soutenue par l'historien de l'Empire romain, Schiller, savoir que le fameux incendie de Rome, de l'an 64, ne fut pas simplement imputé aux chrétiens par Néron, désireux de se décharger sur

d'autres d'une responsabilité que les historiens romains lui attribuent à lui-même, mais que ce furent véritablement des chrétiens exaltés par les prédications apocalyptiques qui mirent le feu à la grande Babylone pour hâter l'avènement du royaume de Dieu. M. C. Pascal conteste la valeur historique de l'accusation proférée contre Néron par des historiens mal disposés pour lui. Il cherche à montrer, par l'analyse critique de leurs récits, que, si Néron avait réellement prémédité ce crime abominable, l'emploi de son temps au moment de la catastrophe eût été autre. Enfin il insiste sur le caractère social et révolutionnaire des groupes apocalyptiques de chrétiens à Rome et sur la signification que les chrétiens en général attribuèrent à cet incendie.

M. C. Pascal ne semble pas avoir, plus que MM. Schiller et Aubé, démontré ce qui n'est qu'une hypothèse. Il oublie et le petit nombre des chrétiens à Rome et la puissante organisation de la police, pour laquelle rien n'eût été plus aisé que de réprimer un mouvement révolutionnaire aussi limité, si elle l'avait voulu. Que des chrétiens exaltés, convaincus que l'incendie était le commencement du grand bouleversement précédant l'établissement du règne de Dieu sur la terre, aient activé les flammes, c'est possible. Que des chrétiens, en plus grand nombre, aient proclamé devant leurs voisins païens que c'était la réalisation des prophéties de leurs voyants et aient ainsi donné prise à l'accusation dont Néron devait bientôt les rendre victimes, c'est vraisemblable. Mais, à moins de violenter les documents historiques, il n'est pas possible d'aller plus loin dans ce sens.

— *M. Baldassare Labanca*, professeur à l'Université de Rome, a publié dans la « Rivista di filosofia, pedagogia e scienze affini » (avril 1900) un nouvel article destiné à réfuter les attaques de M. Adolfo Venturi : *La storia dell'arte cristiana a proposito del libro « La Madonna » di Adolfo Venturi*. M. Labanca soutient à bon droit qu'il est impossible de faire l'histoire de l'iconographie des madones italiennes sans tenir compte de la pensée religieuse qui a inspiré ces représentations. Si dans la décadence artistique de l'Italie il y a eu trop de madones qui sont dépourvues de toute espèce de caractère religieux, il n'est certainement pas permis de perdre de vue les modifications de la conception religieuse de la madone, de l'idéal de la madone, qui a déterminé l'évolution des représentations plastiques.

— M. le professeur *Ficker*, de Strasbourg, a découvert à Rome, dans la Vaticane, des écrits de *Luther* que l'on croyait perdus. Complétant cette trouvaille par d'autres, faites dans des Bibliothèques allemandes, il a réussi à reconstituer les Commentaires sur l'Épître aux Romains et sur l'Épître aux Hébreux, qui datent des années 1515 à 1517.

— Le *second Congrès d'archéologie chrétienne* s'est réuni à Rome, à l'occasion des fêtes pascales de l'année jubilaire, du 17 au 25 avril 1900, sous la présidence de M. l'abbé Duchesne, directeur de l'École française de Rome. Plusieurs excursions et visites à des monuments célèbres ont été organisées (Cimetière de Priscille, Villa Albani, la Grotte sacrée du Vatican, Cimetière de Domitilla,

Musée chrétien de Saint-Jean de Latran, Forum, Via Latina, etc). L'assistance a été très nombreuse : 526 étrangers et 375 Italiens se sont fait inscrire, parmi lesquels beaucoup de dames et de demoiselles. Les Actes du Congrès seront publiés ultérieurement.

ALLEMAGNE

Nous avons reçu du *Theologischer Jahresbericht* (Berlin. Schwetschke) la fin de la revue des publications de l'année 1898, soit la Théologie pratique et l'Art ecclésiastique, confiés à MM. Marbach, Lülmann, Foerster, Hering, Everling, Hasenclever et Spitta. La seconde partie, contenant l'histoire ecclésiastique, a été enrichie d'un Supplément sur l'Histoire de l'Église depuis 1648, par M. A. Hegler. Enfin le Registre général est dû à M. Funger. Cette excellente revue, qui seule permet de se tenir au courant de l'ensemble de la production littéraire théologique dans le monde, devrait être plus connue et plus répandue en France. Les éditeurs de livres français d'histoire ou de philosophie religieuses devraient lui adresser régulièrement leurs publications nouvelles.

Pour l'année 1899 c'est de nouveau la revue des publications exegétiques qui est prête la première. L'Ancien Testament est traité par M. Siegfried, le Nouveau par M. Holtzmann, deux maîtres.

— Dans le *Grundriss der Dogmengeschichte* (Berlin, Reimer; in-8 de XI et 648 p.) M. *A. Dorner* fournit un pendant et, à certains égards seulement, un complément à la célèbre histoire des dogmes de A. Harnack. Sa conception fondamentale se rapproche sensiblement de celle de M. Sabatier. Les dogmes sont pour lui l'expression temporaire de la pensée chrétienne en cours d'évolution continue. Le christianisme ne s'épuise pas plus dans les doctrines de l'Église primitive que dans les symboles des grands conciles œcuméniques. Il utilise et s'assimile dans une certaine mesure les connaissances et les méthodes des milieux successifs où il se propage et des périodes historiques qu'il traverse. Aussi M. Dorner ne croit-il pas qu'il faille, avec M. Harnack, arrêter l'histoire des dogmes au XVI[e] siècle, avec l'apparition de l'individualisme protestant. Pour avoir été plus abondants et plus divers les systèmes dogmatiques n'ont pas perdu leur valeur ni leur signification dans les trois derniers siècles. L'ouvrage de M. Dorner repose sur une connaissance approfondie des doctrines chrétiennes et il est inspiré d'un esprit sagement libéral.

ÉTATS-UNIS

M. *Paul Haupt*, de John Hopkins University, a repris dans un article du « Journal of biblical literature » intitulé : *Babylonian elements in the Levitic*

ritual la démonstration d'une thèse qu'il a déjà soutenue devant la Société Orientale américaine dans une communication sur l'Origine du Pentateuque : pour lui, si l'étude comparée de la religion antéislamique des Arabes éclaire d'un jour précieux certaines formes de l'ancien culte israélite, l'origine du cérémonial juif complet tel que nous le trouvons dans le code sacerdotal, doit être cherchée dans les textes rituels cunéiformes des Assyro-Babyloniens.

Dans la même revue (1900, t. XIX) M. *Morris Jastrow*, professeur à l'Université de Pennsylvanie, a publié un article intitulé : *The Name of Samuel and the stem shaal*, dont la conclusion, un peu hardie, est que *Shemuêl* signifiait originairement « fils de Dieu ».

J. R.

Le Gérant : E. Leroux.

LE CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Nous avons tenu nos lecteurs au courant de la préparation du *Congrès international d'histoire des religions* qui s'est réuni à Paris, du 3 au 8 septembre. Nous ne reviendrons donc pas sur la définition de la nature de cette réunion que les appels et les circulaires de la Commission d'organisation ont suffisamment éclaircie. L'expérience, d'ailleurs, a prouvé que les intentions des organisateurs avaient été bien comprises. A aucun moment le Congrès d'histoire des religions ne s'est transformé en Congrès ou Conférence des ressortissants des diverses religions ou confessions qui se partagent actuellement l'humanité. Cependant il y avait là des hommes de races, de croyances, de doctrines philosophiques différentes, quelques membres du clergé catholique, des croyants fervents, des théologiens protestants, des rabbins, des professeurs de théologie bouddhiste du Japon, des mohamétans, des positivistes, bref des hommes professant les opinions les plus différentes. Pas un instant la paix n'a été troublée entre eux. La pratique unanimement acceptée de la méthode critique ou scientifique d'investigation a maintenu entre ces hommes à tant d'égards si divers l'estime réciproque, la libre discussion et le ferme propos de ne faire appel qu'à la raison et à l'étude pour résoudre les problèmes dont ils s'occupaient. Il y a là un fait digne d'être signalé, comme un premier témoignage de la transformation que les études scientifiques font subir aux mœurs tradionnelles, même sur un domaine où les passions s'enflamment si rapidement, et en quelque sorte

une première manifestation des bienfaits que la science des religions peut contribuer à répandre. La presse quotidienne, débordée par la quantité des Congrès de l'Exposition et par la surabondance de merveilles que celle-ci a fait défiler sous les yeux de la foule, ne semble pas avoir saisi ce caractère si intéressant et si instructif du *Congrès de l'histoire des religions*. En tous cas elle ne l'a pas suffisamment mis en lumière. Il nous sera permis, à nous qui depuis vingt ans, dans la Revue, luttons pour cette cause, d'attirer l'attention de nos lecteurs sur cette démonstration expérimentale de la vérité que nous nous efforçons de propager et de nous réjouir du résultat du Congrès.

Les rédacteurs de la Revue ont pris personnellement une part trop directe à sa préparation et à son organisation pour qu'ils puissent émettre un jugement désintéressé à son sujet. Ils tiennent tout au moins à remercier leurs collègues au Congrès du concours si actif et si bienveillant que ceux-ci leur ont apporté et, tout particulièrement, non sans une douce émotion, des témoignages de sympathie et d'estime qu'ils ont adressés, par la bouche de leurs représentants les plus autorisés, à la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Les séances ont été généralement très suivies et très bien remplies. Nos lecteurs seront à même de s'en convaincre. Par suite d'un accord avec notre éditeur M. Leroux, la plupart des communications présentées au Congrès seront insérées dans la Revue avant d'être publiées dans les *Actes* qui seront mis à la disposition des membres du Congrès et qui comprendront plusieurs volumes. Dans la présente livraison nous donnons un procès verbal sommaire des séances et les discours des séances d'ouverture et de clôture. Nous publierons ensuite les travaux qui ont été lus dans les séances générales, puis ceux qui ont été présentés et discutés dans les Sections.

On verra que l'expérience de ce premier Congrès a déterminé l'unanimité de ses membres à en voter la périodicité. Un second Congrès international d'histoire des religions se

réunira en 1904, dans une ville qui sera choisie par une Commission internationale. L'œuvre inaugurée à Paris se continuera donc pour le plus grand profit de nos études. A mesure que l'on en comprendra mieux la portée, à mesure aussi les concours viendront plus nombreux et plus actifs. Le passé nous est ici garant de l'avenir.

JEAN RÉVILLE.

PREMIER CONGRÈS INTERNATIONAL
D'HISTOIRE DES RELIGIONS

RÉUNI A PARIS, DU 3 AU 8 SEPTEMBRE 1900

PROCÈS-VERBAUX

I

Séances générales

(*Procès-verbaux rédigés par M. Jean Réville.*)

I. SÉANCE D'OUVERTURE, *le lundi, 3 septembre, au Palais des Congrès, à l'Exposition.*

La séance est ouverte à 9 heures 1/2 par M. Albert Réville, président de la Commission d'organisation, assisté des deux secrétaires, MM. Léon Marillier et Jean Réville, de MM. Oppert et Senart, vice-présidents.

Après une allocution de M. Albert Réville et sur la proposition de M. Oppert, le président et les secrétaires sont confirmés dans leurs fonctions par acclamation, ainsi que les autres membres du Bureau.

Sont nommés vice-présidents du Congrès : MM. le comte *A. de Gubernatis*, professeur à l'Université de Rome; le comte *Goblet d'Alviella*, sénateur de Belgique et professeur à l'Université libre de Bruxelles; M. *I. Goldziher*, professeur à l'Université de Buda-Pesth ; M. *E. Carpenter*, professeur à Manchester College, à Oxford; M. *Naville*, de Genève, membre correspondant de l'Institut de France.

M. Marillier donne lecture d'une lettre très sympathique de M. Max

Muller, qui s'excuse, vu son âge et sa santé, de ne pas pouvoir assister au Congrès (on en trouvera le texte plus loin). M. Tiele, professeur à Leyde, s'excuse également pour cause de maladie. Sur la proposition du président, MM. *Max Muller* et *Tiele* sont nommés présidents d'honneur du Congrès.

M. Tiele devait occuper la tribune à la première séance pour résumer le développement et les progrès de l'histoire des religions pendant le XIXe siècle. Retenu en Hollande par l'état de sa santé, il a été remplacé par M. *Albert Réville* (voir plus loin le discours de M. Albert Réville, qui a été salué de nombreux applaudissements).

M. *Bonet-Maury*, délégué du Ministère de l'Instruction publique, salue les congressistes au nom de M. le Ministre (voir plus loin son allocution).

M. *Paul Carus*, délégué du gouvernement des États-Unis, salue le Congrès au nom de ses compatriotes et apporte les souhaits de la « Religious Parliament Extension », la société issue du Parlement des Religions de Chicago pour continuer son œuvre.

M. *Fries*, envoyé au Congrès aux frais du roi de Suède, prononce les paroles suivantes :

« Ce n'est pas seulement comme envoyé aux frais du gouvernement suédois que je me permets de prendre la parole ici. Ayant été un des organisateurs et le secrétaire du *Congrès des sciences religieuses* à Stockhlom, en 1897, je viens exprimer ma profonde joie de ce que ce Congrès de l'histoire des religions a été organisé par la célèbre institution qui nous a invités : la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études à Paris. Ainsi les idées et les espérances que nous avons essayé de réaliser pour la première fois à Stockholm en nous réunissant au nom de l'étude scientifique de la religion, vont trouver ici une manifestation plus complète et plus parfaite. En faisant mes meilleurs vœux pour que le travail du Congrès soit utile et fécond pour la science de la religion et qu'il profite ainsi à la vie religieuse elle-même, j'ai l'honneur de dire au nom de mes compatriotes : Vive le Congrès ! Vive la belle France ! »

M. *Ed. Montet*, doyen de la Faculté de théologie de Genève, apporte les vœux de l'Université de Genève qui l'a délégué. Il rappelle que cette Université a été une des premières qui ait fait place à l'enseignement de l'histoire des religions. Il rend hommage, en quelques paroles émues, à la mémoire de M. le professeur Combe, de Lausanne, décédé quelques jours avant l'ouverture du Congrès dont il était membre.

La séance est levée à 11 heures 1/2.

II. Séance générale, *du mardi, 4 septembre, à la Sorbonne, Amphithéâtre Michelet.*

La séance est ouverte à 2 heures 1/2 par M. le comte A. de Gubernatis, vice-président.

M. *Senart* lit un savant mémoire sur le *Bouddhisme et le Yoga.*

M. *A. Sabatier* lit une étude sur la *Critique biblique et la science des religions.*

M. *Jean Réville* présente un rapport sur l'*Etat actuel de l'enseignement de l'histoire des religions en Europe et en Amérique.* Ces travaux seront imprimés intégralement.

M. *de Gubernatis* remercie les conférenciers. Il présente une étude de M. *Labanca*, professeur à l'Université de Rome, retenu en Italie par le mauvais état de sa santé, sur la « Vie de Jésus de Renan en Italie. »

La séance est levée à 5 heures.

III. Séance générale *du jeudi, 6 septembre, à la Sorbonne, Amphithéâtre Michelet.*

La séance est ouverte à 2 heures 20 par M. Naville, vice-président. L'assistance est nombreuse comme à la précédente séance.

M. *I. Goldziher*, empêché de prendre la parole lui-même à cause d'un enrouement, prie M. Hartwig Derenbourg de lire son mémoire sur l'*Islam et le Parsisme.*

M. le comte *Goblet d'Alviella* donne lecture de son travail sur les *Relations historiques de la religion et de la morale.*

M. *L. Marillier*, remplaçant M. *A. Nutt*, retenu en Angleterre, fait une rapide conférence sur le *Rôle et l'importance du folklore dans la science des religions.*

Ces travaux seront imprimés intégralement. Ils ne soulèvent pas de discussion.

La séance est levée à 4 heures 3/4.

IV. Séance générale *du samedi matin, 8 septembre, à la Sorbonne, Amphithéâtre Michelet.*

La séance est ouverte à 9 heures 1/2 par M. le comte Goblet d'Alviella, vice président.

M. *Fournier de Flaix* lit et commente la *Statistique des religions*

en 1900 qu'il a dressée d'après les renseignements fournis par les recensements, les missionnaires, les travaux des économistes et des agents consulaires.

Le président énumère les ouvrages qui ont été envoyés au Congrès en guise d'hommage, par leurs auteurs, MM. R. N. Cust, secrétaire honoraire de la Royal Asiatic Society of Breat Britain and Ireland, — Antonio de Nino, — C. M. Grant, — E. Mogk, professeur à l'Université de Leipzig, — Macauliffe, de Madras, — R. Dussaud, élève diplômé de l'École des Hautes-Études, — ainsi que par quelques membres assistant au Congrès, MM. A. Foucher, Stanislas Prato, Th. Pinches, Jean Capart, H. Camerlynck.

LES VŒUX. — Le Congrès passe ensuite à l'*examen des vœux* émis par les Sections ou par certains membres à titre individuel :

a) Il adopte à l'unanimité un vœu de la 1re Section tendant à ce que M. Marillier soit chargé de préparer pour le prochain Congrès un rapport sur la détermination précise des termes en usage dans l'histoire des religions et spécialement dans celle des non civilisés.

b) Il adopte de même le vœu de la 2e Section, développé et appuyé par M. Senart et ainsi conçu : « Le Congrès considérant : 1° les services éminents déjà rendus aux études bouddhiques par les savants japonais venus en Occident (Nanjio, Kasavara, Fujishima, Takakusu, etc) ; 2° la prospérité, attestée par de récents rapports, des études bouddhiques au Japon ; 3° la richesse des documents conservés dans les couvents japonais, — exprime le vœu que les églises bouddhiques du Japon s'associent d'une manière plus étroite et plus suivie aux recherches poursuivies par les savants occidentaux, en créant une revue périodique rédigée dans les langues européennes où seraient publiées des notices bibliographiques sur les principaux travaux paraissant au Japon et en langue japonaise. »

c) Sur la proposition de la 4e Section et après quelques explications fournies par M. *Ed. Montet* à la demande de M. *Théodore Reinach*, le Congrès adopte le vœu : « qu'un groupe de savants dresse l'inventaire de la littérature arabe chrétienne, de la littérature judéo-arabe et, d'une manière générale, de la littérature arabe non musulmane.

d) A la demande de la 8e Section, le Congrès adopte le vœu qu'elle a émis au cours de la discussion d'un très remarquable travail de M. *Conybeare* (d'Oxford) sur les *Sacrifices d'animaux dans les anciennes églises chrétiennes*, ainsi conçu : « Le Congrès émet le vœu que l'attention des érudits et des historiens se porte de plus en plus sur les

liturgies, rites et pratiques des églises chrétiennes qui se sont développées en Orient en dehors de l'influence de la Grèce et de Rome, pour compléter notre connaissance actuelle de l'ancien christianisme, fondée presque exclusivement sur des documents d'origine gréco-romaine. »

e) Le Congrès adopte également un vœu émis par M. Camerlynck d'Amiens, qui avait demandé une étude sur les rapports du Bouddhisme et du Christianisme, en le modifiant de manière à lui donner un caractère plus nettement historique. « Le Congrès exprime le vœu qu'au prochain Congrès l'attention soit attirée sur les rapports qui ont pu exister au début entre le Bouddhisme et le Christianisme. »

Au contraire, le Congrès repousse un vœu formulé par M. Fries, de Stockholm, tendant à ce que les programmes des prochains Congrès englobent la philosophie de la religion aussi bien que l'histoire des religions et que, d'une façon générale, ces assemblées s'occupent de toutes les sciences religieuses. M. Goblet d'Alviella et M. Marillier montrent le danger qu'il y aurait à entrer dans cette voie. Ils font observer que le règlement du présent Congrès a été très largement interprété; il est entendu qu'il devra toujours en être ainsi.

f) Le Congrès repousse également sans discussion un vœu de M. *Camerlynck*, d'Amiens, tendant à ce que les futurs Congrès s'occupent de résoudre le problème de l'ordre dans lequel les religions ont apparu sur la terre.

g) M. *Stanislas Prato*, directeur du Gymnase royal de Fabriano (Italie), s'appuyant sur l'importance des élément religieux dans l'œuvre du Dante, demande que le Congrès contribue à la constitution d'une Société Dantesque.

A la demande de M. de Gubernatis, ce vœu est renvoyé à la Société des études italiennes.

Périodicité. — Après avoir épuisé la série des vœux, le Congrès aborde la question de sa périodicité. Le président de la séance, M. *Goblet d'Alviella*, constate le succès du Congrès et en félicite les organisateurs. Cela prouve qu'une réunion de ce genre répond à un besoin réel. Le secrétaire, M. *Jean Réville*, propose une périodicité de quatre ans; M. Fries propose cinq ans et demande que la seconde session ait lieu dans une petite ville où il n'y ait pas trop d'attractions, de nature à détourner les membres de leurs travaux.

Le président donne lecture de deux propositions émanant, l'une de MM. Geddes et Marr, secrétaires du Groupe Britannique de l'École internationale de l'Exposition, qui invitent le Congrès à se réunir à

Glasgow pendant l'été de 1901, à l'occasion de l'Exposition internationale qui se tiendra dans cette ville, — l'autre du Comité organisateur de l'Exposition universelle de Liège, en 1903, invitant le Congrès à contribuer à cette grande entreprise en décidant de fixer la seconde session en 1903, à Liège.

Ces deux propositions doivent être écartées, parce que l'Assemblée vote à une grande majorité la périodicité de quatre ans et décide de se réunir en 1904.

Sur la proposition du président et malgré l'opposition de M. Marillier qui demande la nomination immédiate d'un Comité international, le Congrès décide de continuer ses pouvoirs à la Commission actuelle et lui donne mission de constituer une commission internationale qui choisira la ville où siégera le prochain Congrès et provoquera, dans la ville choisie, la création d'un Comité national chargé de l'organiser. M. Théodore Reinach observe que les savants qui ont accepté d'être les correspondants du Congrès à l'étranger, constituent le cadre tout préparé de la future commission internationale.

La séance est levée à 11 heures 1/2.

V. Séance de clôture, *le samedi, 8 septembre, après-midi, au Palais des Congrès à l'Exposition.*

La séance est ouverte à 2 heures 20, par M. Albert Réville, président. Siègent au bureau : MM. Oppert, Goldziher, Naville, Goblet d'Alviella, Carpenter, Philippe Berger, Bonet-Maury et les secrétaires, MM. Jean Réville et L. Marillier. M. l'ambassadeur d'Italie honore la réunion de sa présence.

M. Jean Réville donne lecture, pour M. *Paul Carus*, d'une notice envoyée par M. *Carrol Bonney* sur le *Parlement des religions de Chicago.*

M. le comte *A. de Gubernatis* prononce un très beau discours sur l'*Avenir de la Science des Religions* (voir le texte plus loin).

M. *Albert Réville*, président, après avoir remercié M. de Gubernatis, constate le succès du Congrès. Les travaux ont été nombreux et sérieux et les réunions des Sections ont été fructueuses. Le Président félicite les membres de l'excellent esprit qu'ils ont fait régner dans toutes les délibérations. Ils vont se séparer dans le sentiment de la fraternité humaine qui unit les hommes consciencieux au-dessus des diversités d'opinions ou de confessions. Le Congrès de Paris a créé ainsi un précédent qui déterminera le caractère des congrès futurs.

M. *Oppert* reporte sur le Président du Congrès le mérite de ce succès. L'assemblée ratifie par de chaleureux applaudissements les remerciements et les félicitations qu'il adresse au président et aux membres du bureau.

Le Président prononce la clôture du Congrès et lève la séance à 4 h. 45.

II

Réceptions et fêtes

Le mercredi, 5 septembre, M. *E. Guimet*, vice-président de la Commission d'organisation, a reçu les membres du Congrès au *Musée Guimet*, place d'Iéna. Il fait les honneurs du beau Musée fondé par lui à Lyon, puis transféré à Paris en 1888. Le fondateur-directeur assisté de M. de Milloué, conservateur, conduit les congressistes à travers les galeries en leur donnant de rapides explications sur l'origine des diverses collections dont se compose ce musée unique en son genre. Un buffet est dressé dans la Bibliothèque. Le président du Congrès invite ses collègues à vider les premières coupes de champagne en l'honneur de M. Guimet. Il rappelle les services nombreux rendus par le directeur du Musée à la science des religions et le remercie de sa gracieuse réception.

Le vendredi, 6 septembre, le Président du Congrès a reçu, chez ses enfants, M. et Mme Jean Réville, à la Villa de la Réunion (Auteuil) les membres du Congrès. M. Oppert a bu à la santé de M. Albert Réville.

Le samedi, 7 septembre, un banquet de 80 couverts a réuni une dernière fois une partie des congressistes au premier étage de la Tour Eiffel, dans le Restaurant Russe, d'où l'on jouit d'une très belle vue sur l'Exposition et sur Paris. La plus franche gaieté a régné durant ce repas, auquel de nombreuses dames assistaient. Le président a porté la santé du Président de la République et des souverains ou chefs d'état des nationalités représentées au Congrès. De nombreux toasts ont été prononcés par MM. Bonet-Maury, de Gubernatis, Goblet d'Alviella, Klein, etc., etc. On s'est séparé vers 11 heures.

III

Séances des Sections

La Commission d'organisation avait fixé à huit le nombre des sections.

I. Religions des non-civilisés et de l'Amérique précolombienne.

II. Religions de l'Extrême-Orient.

III. Religion de l'Égypte.

IV. Religions sémitiques (Assyro-Chaldée, Asie antérieure, Judaïsme, Islamisme).

V. Religions de l'Inde et de l'Iran.

VI. Religions de la Grèce et de Rome.

VII. Religions des Germains, des Celtes et des Slaves.

VIII. Christianisme.

Les Sections I et VII, II et V, III et IV ont jugé plus avantageux de fusionner leurs travaux. Le nombre des Sections qui ont siégé séparément s'élève par conséquent à cinq.

Elles ont toutes siégé dans les locaux de l'École pratique des Hautes-Études, à la Sorbonne, les Sections VI et VIII dans les salles de la Section des Sciences Religieuses, où se trouvait aussi le Secrétariat du Congrès, les autres dans les salles de la Section des Sciences historiques et philologiques, obligeamment mises à la disposition des organisateurs du Congrès par le président de cette Section, M. Gabriel Monod.

SECTIONS I ET VII

RELIGIONS DES NON-CIVILISÉS, DE L'AMÉRIQUE PRÉCOLOMBIENNE, DES GERMAINS, DES CELTES ET DES SLAVES.

(*Procès-verbaux rédigés par M. L. Marillier.*)

I. *Séance du lundi, 3 septembre.* — La séance s'est ouverte à 2 h. 1/2 sous la présidence provisoire de M. L. Marillier, secrétaire du Congrès.

Les membres inscrits à la Section ont émis l'avis qu'il n'y avait pas lieu de procéder à la division prévue au programme en deux sous-sections consacrée l'une aux religions des non-civilisés, l'autre aux religions des civilisations américaines précolombiennes.

Le bureau a été alors constitué : M. *Goblet d'Alviella* a été choisi

comme président, M. *L. Marillier* comme secrétaire. Il a été convenu qu'il s'acquitterait des fonctions de président en l'absence de M. Goblet d'Alviella.

1° La parole a été donnée à M. *Camerlynck* pour la lecture d'un résumé de son mémoire sur *L'origine de la pensée religieuse et des religions*, dont le manuscrit a été déposé sur le bureau.

2° En l'absence de l'auteur, M. L. Marillier a fait connaître à la Section, la substance du très important travail que M. *Wenceslas Sieroszewski* a envoyé au Congrès sur *La religion, les croyances, les rites et les coutumes des Yakoutes* et en particulier sur le chamanisme et les pratiques de sorcellerie.

M. *Marillier* a commenté plusieurs passages de ce mémoire, en rapprochant des faits qui y étaient contenus des faits parallèles empruntés à des documents relatifs à d'autres peuples non civilisés ou à demi-barbares. MM. *de Zmigrodski* et *Bugiel* prennent part à cette discussion.

La séance est levée à 5 h. 1/2.

II. *Séance du mardi 4 septembre.* — La séance est ouverte à 9 h. 1/2 sous la présidence de M. L. Marillier.

1° La parole est donnée à M. Goblet d'Alviella pour la lecture d'un mémoire sur *L'emploi de la méthode comparative dans l'étude des phénomènes religieux*, et il montre que seule elle peut permettre d'en dégager le sens véritable et les lois : il délimite le domaine où elle a son application et celui où seule est de mise la méthode historique proprement dite.

Une discussion s'engage sur ce mémoire à laquelle prennent part MM. *de Gubernatis, Jean Réville* et *L. Marillier*.

M. L. Marillier cherche à mettre en lumière ce fait que seuls les mythes et les rites, empruntés par un peuple à un autre, réussissent à se développer aisément sur le sol nouveau, où ils sont transplantés, qui ont des traits de ressemblance avec des pratiques ou des légendes qui appartiennent en propre aux populations, qui les ont adoptés par imitation.

Il montre le rôle essentiel joué dans l'évolution des rites par l'oubli de leur sens originel, et reprenant la thèse exposée par M. Goblet d'Alviella s'attache à faire voir comment se complètent et s'éclairent l'une l'autre la double étude historique et synthétique, analytique et comparative des religions.

2° M. Goblet d'Alviella, en l'absence de M. de la Grasserie, résume à

grands traits le contenu de son mémoire sur le *Rôle social du sacrifice*.

M. *L. Marillier*, discutant la théorie de M. de la Grasserie, s'efforce d'établir que le lien est moins étroit que ne le pense l'auteur entre le banquet rituel et le sacrifice, que le sacrifice d'alliance, le sacrifice d'offrande, le banquet communiel sont des formes autonomes du culte, et surtout que M. de la Grasserie a négligé de faire nulle place dans sa théorie au sacrifice de contrainte, au sacrifice magique sous sa double forme (action exercée sur les dieux, action exercée directement sur les phénomènes).

La séance est levée à 11 h. 3/4 après un échange de vues entre MM. Goblet d'Alviella et Marillier.

La Section décide avant de se séparer, qu'il y a lieu de réunir en une seule les sections I et VII.

III. *Séance du* 5 *septembre*. — La séance est ouverte à 9 h. 1/2, sous la présidence de M. Goblet d'Alviella.

1° M. L. Marillier donne lecture de la première partie du mémoire de M. de la Grasserie sur *Le totémisme dans ses rapports avec la formation du clan, la zoolâtrie et la metensomatose*. Il conteste le bien fondé de la théorie de l'auteur, qui fait du totémisme un culte essentiellement individuel, qui néglige les différences qui séparent le culte totémique, culte de vénération et d'affectueux respect, du culte fétichique, culte de contrainte, et qui omet de mettre en lumière ce trait essentiel de toute pratique totémique, qu'elle implique une alliance d'un individu ou d'un groupe humain, avec une *espèce*, un *clan* animal ou végétal, ou un groupe d'objets inanimés (étoiles, etc.) assimilé par analogie à une espèce animale.

2° M. *de Zmigrodzki* lit alors, en le commentant par des dessins qu'il place sous les yeux de ses auditeurs, son travail sur l'histoire de la religion primitive du soleil et du feu; c'est l'explication à la fois historique et philosophique d'une sorte de tableau de 12 mètres de long qui porte 1.500 figures où sont reproduits des monuments et des objets divers où apparaissent les multiples formes du *Swastika* et de la roue solaire. M. de Zmigrodzki voit dans ces représentations, dans celle spécialement de la croix pré-chrétienne, les symboles d'une religion primitive de type monothéiste, qui aurait été répandue sur la plus grande partie de la terre et aurait préexisté aux divers cultes animistes et monothéistes.

M. Goblet d'Alviella combat les conclusions de l'auteur, tout en rendant hommage à son érudition et en insistant sur les services que son

travail pourra rendre à la science comparée des religions. Il lui semble que la propagation des symboles étudiés par M. de Zmigrodzki n'implique pas nécessairement l'existence d'une religion commune, que les mêmes symboles très simples peuvent d'ailleurs, sous l'influence de conditions physiques et mentales pareilles, avoir été imaginés indépendamment en un grand nombre de lieux différents, et qu'enfin on peut par des procédés graphiques établir artificiellement des liens entre des représentations figurées réellement étrangères les unes aux autres. Il ajoute qu'en tous cas, si même on acceptait la thèse de M. de Zmigrodzki sur la communauté originelle de religion de tous ces peuples chez lesquelles se retrouve le Swastika, on n'en saurait conclure que cette religion commune soit le monothéisme.

M. L. Marillier montre par des exemples que très souvent des symboles se propagent comme motifs ornementaux, alors qu'ils sont dépourvus de toute valeur religieuse pour ceux qui les adoptent. Il apporte de nouveaux faits à l'appui des objections de M. Goblet d'Alviella.

3° La parole est alors donnée à M. Oltramare pour la lecture d'un mémoire sur *l'Évolutionnisme religieux*. M. Oltramare cherche à établir que, si les religions subissent des changements, elles ne sont pas du moins soumises dans leurs transformations à des lois uniformes. Elles n'ont pas en elles de principe intérieur d'évolution : elles ne se modifient et ne s'altèrent que sous la pression des conditions extérieures.

M. Goblet d'Alviella montre qu'il en est de même pour les phénomènes sociaux : institutions et coutumes évoluent elles aussi, parce que les conditions où est placé le groupe social se modifient et, dans la mesure où elles se modifient, elles n'en évoluent pas moins suivant des lois partiellement déterminables. Les conceptions qui imposent leur forme au sentiment religieux, les rites où il s'incarne sont en un perpétuel devenir et ce sentiment même se modifie en son accent et sa portée bien que plus lentement.

M. Marillier intervient dans la discussion pour confirmer par des faits les vues émises par M. Goblet d'Alviella. Il fait en outre remarquer que les remarques de M. Oltramare ne s'appliquent qu'aux religions éthiques fortement individualisées, dont chacune porte l'empreinte de son fondateur et dont chacune suit une loi d'évolution, qui lui est propre, mais que les religions naturistes, que toutes les religions naturistes sont soumises en leurs transformations et leurs progrès à des lois uniformes, auxquelles obéissent également en leurs constante évolution les multiples éléments

rituels et mythologiques que les grandes religions universalistes leur ont empruntés.

La séance est levée à 11 h. 1/2.

IV. *Séance du 6 septembre* 1900. — La séance est ouverte à 9 h. 1/2 sous la présidence de M. L. Marillier.

1° La parole est donnée à M. L. Pineau pour la lecture d'un mémoire sur la *Chanson de Hagbard et de Signe et le mythe de Jupiter et Danaé*. L'auteur démontre que le récit de Saxo Grammaticus est dans la dépendance de la chanson populaire qui subsiste encore de nos jours : elle est, d'ailleurs, à ses yeux d'origine beaucoup plus ancienne et on en retrouve le thème dans un des lais de Marie de France, et dans plusieurs contes allemands, scandinaves, bretons et irlandais. Le trait initial, c'est le déguisement féminin dont se revêt le héros pour se rapprocher de sa bien-aimée et le caractère fatal et surnaturel de l'amour qui les pousse l'un vers l'autre. Dans ce déguisement M. Pineau voit la dernière forme de la conception ancienne des métamorphoses des dieux — ou plutôt du dieu fécondateur par excellence, du soleil, qu'il semble en quelque mesure identifier avec Zeus. Il trouve de nouveaux indices de la réalité de ce caractère de héros solaire qu'il attribue à Hagbard, dans une chanson des îles Fœrœ où Hermundar, au cours d'aventures qui semblent calquées sur celles de Hagbard, fait un voyage au pays des morts et de la nuit.

MM. Monseur et Marillier, en complet accord avec M. Pineau sur le point d'histoire littéraire qu'il a tenté d'élucider, contestent la légitimité des conclusions qu'il prétend tirer de l'analyse de la chanson populaire. Il leur semble que M. Pineau a, pour expliquer sa diffusion, trop aisément écarté l'hypothèse de l'emprunt, si aisé entre Bretons, Gallois, Irlandais, Scandinaves et Français à cette période de l'histoire, et que cette diffusion, d'ailleurs, impliquât-elle qu'elle appartient au patrimoine commun des Aryens d'Europe ou à celui des races qui ont occupé avant eux le même sol, on n'en pourrait conclure que l'on se trouve en présence d'un mythe solaire. Tous ces éléments merveilleux ne sont pas mythiques et d'ailleurs rien ne prouve que ce déguisement en femme ne soit une simple fiction romanesque (elle est si aisée à imaginer) ou un ressouvenir de certains rites nuptiaux. Tous les dieux, tous les sorciers de plus, sont doués du pouvoir de se métamorphoser en animaux : cela n'a rien de spécifique. Il se peut au reste que les multiples formes animales de Zeus, résultent du fait que son culte s'est

substitué à celui de divinités thériomorphiques locales. Le caractère surnaturel de l'amour peut résulter de l'emploi de philtres ou de charmes, il n'a pas de caractère mythique. Le voyage au pays des morts est une aventure courante des héros de toute provenance et l'épisode de la conception merveilleuse intervient en des contes d'où toute signification cosmique est absente.

2° M. W. Bugiel donne alors lecture d'un travail sur la *Démonologie du peuple polonais*, qui apporte à la mythologie de précieuses contributions.

La séance est levée à 11 heures et demie.

V. *Séance du 7 septembre* 1900. — La séance est ouverte à 9 h. 1/4 sous la présidence de M. L. Marillier.

1° La parole est donnée à M. Paul Carus pour la lecture d'un mémoire sur *L'influence de la Science sur la Religion*. L'auteur insiste sur le fondement commun qu'elles possèdent dans l'amour et la recherche de la vérité. Il montre comment la religion se modifie sous l'action de la science des religions et termine par quelques développements sur la religion de la science et sa portée pratique. Après un échange de vues entre MM. Carus et de Zmidgroski, la discussion est close.

2° M. le capitaine *Bertrand* lit un travail sur la transformation religieuse qui s'est opérée sous l'influence des missions chrétiennes chez les ba-Rotsi et les ba-Ssouto.

3° M *Stanislas Prato* donne lecture de deux mémoires, le premier sur les croyances religieuses anciennes du Mexique et du Pérou et leurs relations avec celles de l'ancien monde, le second sur le culte de Phtah, ledieu égyptien du feu, comparé à ceux de Hephaistos et de Vulcain.

4° M. L. Marillier achève d'exposer les idées contenues dans le mémoire de M. *de la Grasserie sur le totémisme*. Il présente au Congrès un bref résumé du mémoire du même auteur sur *La non-sexualité et la sexualité chez les divinités*. M. de la Grasserie aboutit à cette conclusion que le mysticisme n'est qu'une forme altérée de la sexualité.

Faute de temps la discussion n'est pas ouverte sur ces derniers mémoires.

La séance est levée à midi et quart.

SECTIONS II ET V

Religions de l'Extrême-Orient, de l'Inde et de l'Iran

(*Procès-verbaux rédigés par M. A. Foucher*).

I. *Séance du lundi 3 septembre.* — La séance est ouverte à 2 heures 1/2, sous la présidence provisoire de M. *E. Senart*, vice-président de la Commission d'organisation.

Le vœu unanime des membres maintient M. *E. Senart* dans ses fonctions de président.

M. A. Foucher, maître de conférences à la Section des sciences religieuses, est nommé secrétaire.

M. le Président propose de choisir un vice-président parmi les membres de la Section d'Extrême-Orient. M. *Ed. Chavannes*, professeur au Collège de France, décline cet honneur, mais demande que M. *de Groote* soit nommé président honoraire; cette proposition est acceptée à l'unanimité.

M. *Sylvain Lévi*, professeur au Collège de France, est ensuite nommé vice-président.

M. Senart présente à l'Assemblée de la part de l'éditeur, M. Macauliffe (Mussoorie, India), *The most ancient Biography of Baba Nanak, the founder of the Sikh Religion*, lithographiée en caractère *gurumukhi*.

M. le président passe ensuite à la fixation de l'ordre du jour et lit la liste des communications annoncées.

1° M. *V. Henry*, professeur à l'Université de Paris, veut bien, à l'appel de son nom, se mettre à la disposition de ses collègues, et donner immédiatement lecture de son intéressante étude sur les rapports du Bouddhisme et du Positivisme. M. Henry insiste surtout sur les différences que présentent les deux systèmes. M. le Président le loue tout particulièrement de cette prudence en rappelant le danger que présentent toujours de tels rapprochements entre des doctrines issues de civilisations si différentes et séparées par tant de siècles. M. le Dr J. A. Cree ajoute quelques observations à celles de M. le Président et s'efforce de préciser l'attitude d'Auguste Comte par rapport au Bouddhisme.

2° M. le vice-président donne ensuite lecture pour M. *R. Fujishima* de son travail sur la crise récemment traversée par le *Bouddhisme ja-*

ponais et son état actuel. M. Fournier de Flaix profite de la présence de l'auteur pour lui demander quelques renseignements statistiques sur l'état actuel des religions chrétienne, bouddhique et shintoïste au Japon : mais un tel recensement est rendu presque impossible par la pénétration constante des diverses sectes qui appartiennent à ces deux dernières religions. L'Assemblée s'associe aux félicitations que M. le Président adresse à M. Fujishima pour son mémoire très succinct, mais rempli de renseignements intéressants sur des faits généralement mal connus en Europe, encore qu'ils présentent la plus grande analogie avec plusieurs des problèmes actuellement débattus en Occident.

M. le vice-président ajoute à ce propos, qu'au cours de son voyage au Japon, il a pu constater la vitalité des études bouddhiques dans ce pays : elle est attestée aussi bien par le savoir des prêtres que par l'excellence des bibliothèques. Les trouvailles de textes nouveaux sont fréquentes et les publications intéressant l'histoire du Bouddhisme et par suite celle de l'Inde, presque quotidiennes. Or, toute cette activité littéraire ne pénètre guère jusqu'en Europe et c'est pourquoi M. S. Lévi émet le vœu que des bibliographies sommaires de tous ces travaux soient publiées périodiquement, pour le bénéfice des savants européens, par les soins des églises bouddhiques du Japon. Ce vœu rencontre l'assentiment général et sera déféré à la dernière assemblée générale du Congrès.

3° M. *Minas Tchéraz* lit ensuite un travail sur de très curieuses *Légendes relatives à Alexandre* et recueillies de la bouche de vieux conteurs arméniens. M. de Gubernatis signale l'intérêt qu'il y aurait à rechercher les sources de ces histoires.

La séance est levée à 5 heures 1/2.

II. *Séance du mercredi 5 septembre.* — La séance est ouverte à 9 heures 1/2 sous la présidence de M. S. Lévi, professeur au Collège de France, vice-président.

M. le Président communique un télégramme de M. J. C. Chatterji qui, de Florence, exprime tous ses regrets de ne pouvoir assister au Congrès et annonce l'envoi d'un mémoire.

1° M. *Arakelian* expose tour à tour l'histoire et les doctrines du *Bâbisme*, d'après l'enquête qu'il a lui-même menée en Perse, son pays natal. M. Cl. Huart rend hommage à l'exactitude de cette intéressante communication et demande quelques renseignements complémentaires sur les formes actuelles du culte et le livre qu'on a pu appeler le Coran des Bâbis.

M. le Président renouvelle à cette occasion l'expression des regrets causés à la Section par l'absence de M. E. Browne, de l'Université de Cambridge, un des plus zélés étudiants du Bâbisme, qu'un deuil de famille retient loin du Congrès.

2° A la demande de l'auteur, le secrétaire donne ensuite lecture d'un travail très original de M. *J. Chikadzumi* sur les diverses phases de *L'évolution du Bouddhisme au Japon*. En adressant ses remerciements à M. Chikadzumi, M. le Président attire l'attention de l'Assemblée sur l'expansion contemporaine du Bouddhisme et les relations chaque jour croissantes qui s'organisent actuellement entre les diverses églises et les divers pays bouddhiques.

3° M. *Chavannes* donne ensuite communication d'un savant mémoire sur les origines dualistes, naturistes d'une part, animistes de l'autre, de la *vieille religion chinoise* et établit un rapport de filiation historique entre le couple « dieu du sol et ancêtre » et le couple « Déesse de la Terre et Dieu du Ciel ». M. de Gubernatis signale de curieux rapports entre ces idées et le culte italique de Terminus, dieu de l'enclos, associé aux Lares et aux Mânes, — culte, semble-t-il, antérieur à celui de la Bonne Déesse et de Jupiter. M. G. Oppert rapproche également certaines croyances des populations aborigènes de l'Inde. M. V. Henry rappelle encore à propos du dieu du sol et de l'enclos le *Kshetrapati* qui paraît dans quelques passages des Vedas. Enfin, M. le Président adresse à l'orateur les félicitations unanimes de la Section pour la richesse de la documentation exposée et la solide nouveauté de ses conclusions.

4° L'Assemblée est ensuite fort égayée par la lecture de quelques nouvelles *Légendes populaires relatives à Alexandre*, dont M. *Minas Tchéraz*, qui vient justement de les recevoir d'Arménie, veut bien lui donner la primeur.

La séance est levée à 11 heures 1/2.

III. *Séance du vendredi 7 septembre*. — La séance est ouverte à 9 h. 1/4 sous la présidence de M. Senart, président.

1° M. *G. Oppert* expose les idées et le culte attachés au *Çâlagrâma*, sorte d'ammonite trouvée dans le Gandakî, qui, à son avis, symbolisait pour les peuplades aborigènes de l'Inde l'énergie féminine (*çakti*) et qui est devenue l'emblème de Vishnou. M. de Gubernatis rappelle à ce propos les superstitions italiques relatives aux « pierres de foudre. » M. Sylvain Lévi s'informe si le *Cakratîrtha*, lieu de trouvaille de ces pierres, est bien délimité sur le cours de la Gandakî, dans le Népâl. Svâmi Vive-

kânanda, qui d'ailleurs ne croit pas au sens génital de ces symboles, fait remarquer le rapport étroit qui existe d'une part entre le *çâlagrâma* de Vishnou et l'arbre *tulasî* (basilic), d'autre part entre les *lingas* de Çiva trouvés dans la Narmadâ et l'arbre *bilva* (*ægle marmelos*), et enfin entre les petits *stoûpas* votifs du Bouddhisme et l'arbre açvattha (*ficus religiosa*). M. le Président pense que, dans la difficulté où nous sommes de connaître la valeur exacte de ces symboles, ces rapprochements ont beaucoup de prix. Il remercie M. G. Oppert de son intéressante communication et se félicite de trouver réunis avec tant de précision tous les détails relatifs à ces curieuses pierres.

2° M. *Sylvain Lévi*, vice-président, donne ensuite lecture d'un mémoire de M. *Regnaud*, professeur à l'Université de Lyon, sur le IXe *mandala* du *Rig-Veda*, où il attaque la tradition brahmanique et propose une nouvelle méthode d'interprétation. Une question de ce genre ne pouvant être utilement débattue que les textes en main, cette communication ne donne lieu à aucune discussion. M. le Président se borne à rendre hommage à la netteté des vues et à la conviction de l'auteur.

3° *Svami Vivekânanda* expose ensuite ses vues sur le développement de la religion hindoue depuis les origines. Il attribue la place la plus importante à l'animisme et au culte des ancêtres, le naturisme n'étant, à son avis, qu'accessoire. Il distingue encore deux autres éléments, l'un philosophique et l'autre magique, qu'il croit également très anciens. Il s'élève en passant contre les nomenclatures arbitraires et les théories, souvent faussées par leur point de vue, des orientalistes européens et défend, au moins pour le fond, la tradition indienne que le progrès des études ne fera, croit-il, que justifier. Il insiste en finissant sur la renaissance de l'influence des *Oupanishads*. M. le Président remercie le Svami, et sans s'attarder à défendre contre lui les indianistes (qui d'ailleurs partagent plus d'une des idées exprimées sur l'importance du Mahâbhârata, la disparition sans persécution violente du Bouddhisme, etc.) fait ressortir tout l'intérêt avec lequel la Section a écouté cet exposé des opinions personnelles d'un Hindou sur les antiquités religieuses de son pays natal.

4° M. *A. Foucher* présente à la Section un exemplaire de son *Étude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde*, qui est sur le point de paraître. Il explique quels sont les documents nouveaux dont il s'est servi, et regrette à cette occasion l'absence de M. S. d'Oldenburg, qui lui a donné la première idée de l'ouvrage. M. le Président estime que ce travail, composé uniquement à l'aide de documents indiens, pose sur son véritable terrain la question de l'iconographie bouddhique.

5° M. *Sylvain Lévi*, dans une improvisation familière, donne quelques renseignements pittoresques sur son récent voyage au Népâl et décrit de la façon la plus vivante l'*État du Bouddhisme* dans cette contrée. Il distingue les divers facteurs, religieux, politiques ou sociaux, qui tous contribuent à faire que la disparition du Bouddhisme népâlais n'est plus qu'une question d'années, sans qu'aucune pression violente soit pourtant exercée contre lui. M. le Président remercie l'orateur, et se déclare sur ce point tout à fait d'accord avec lui comme avec le Svami Vivekananda. On sait assez que ce n'est pas par la persécution que les religions périssent. Il n'est pas d'ailleurs douteux qu'il y ait eu à l'occasion quelques violences locales, ainsi que le signale M. G. Oppert : mais la théorie historique d'après laquelle le Bouddhisme indien aurait été détruit ou expulsé à la suite de véritables guerres de religions, doit être entièrement abandonnée.

La séance est levée à 11 h. 1/2.

SECTIONS III ET IV

(Sémitique et égyptologique.)

RELIGIONS DE L'ÉGYPTE ET RELIGIONS SÉMITIQUES.

(*Procès-verbaux rédigés par MM. G. Salmon et Capart.*)

I. *Séance du lundi 3 septembre.* — La séance est ouverte à 2 h. 1/2 sous la présidence provisoire de M. *Hartwig Derenbourg* de l'Institut. Sur sa proposition M. *Édouard Naville*, de Genève, est nommé président des Sections sémitique et égyptologique réunies en une seule. MM. *Montet*, de Genève, et *Goldziher*, de Buda-Pest, sont nommés Vice-Présidents, MM. *Mayer-Lambert*, *Capart* et *Georges Salmon*, secrétaires.

1° M. *Clément Huart* fait une communication sur *Les variations de certains dogmes de l'Islamisme* aux trois premiers siècles de l'hégire, d'après Ahmed B. Salh al-Balkhy. M. Derenbourg annonce que M. Huart prépare une édition du texte arabe d'Al-Balkhy.

2° M. *Maurice Vernes* fait une communication sur les sanctuaires de la région chananéenne qui furent fréquentés concurremment par les Israélites et les habitants des régions voisines.

Une discussion s'engage à laquelle prennent part MM. Clément Huart, Derenbourg, Offord, Capart, Mayer-Lambert et Montet.

3° Mme la Comtesse *Martinengo Cesaresco* lit une communication intitulée : *The hebrew conception of animals.*

La séance est levée à 4 heures.

II. *Séance du mardi 4 septembre.* — La séance est ouverte à 10 h. 1/4, sous la présidence de M. le professeur Montet, vice-président.

1° Le président donne la parole à M. *Capart*, conservateur du musée égyptien de Bruxelles, qui fait une communication sur « La fête de frapper les « Anou », intéressante pour la connaissance de l'ethnographie de l'Égypte ancienne. M. Capart fait circuler des photographies de tablettes venant des fouilles de Hieraconpolis.

M. Naville confirme l'opinion émise que les invasions en Égypte sont venues, non par l'isthme de Suez, ni par le Ouady Hammamat, mais du pays de Pount, plus au sud. Une discussion s'engage à ce sujet.

M. Capart dépose au bureau une brochure intitulée : « Notes sur les origines de l'Égypte », et une autre : « Esquisse d'une histoire du Droit Pénal égyptien ».

2° M. Naville lit une communication de M. *Offord* sur *Apollo-Alasiotas* et *Apollo-Ressef.*

La séance est levée à 11 heures 20.

III. *Séance du jeudi matin* 6 *septembre.* — La séance est ouverte à 9 h. 1/2 sous la présidence de M. Goldziher, vice-président.

1° M. *Pinches* fait une communication intitulée : *Observations sur la religion des Babyloniens deux mille ans avant Jésus-Christ.*

M. Ph. Berger pose quelques questions auxquelles répond M. Pinches; MM. Derenbourg, Fossey, I. Lévi et Cree prennent part à la discussion qui s'engage à ce sujet.

2° M. Derenbourg présente à la Section la thèse de M. René Dussaud : *Histoire et Religion des Nosaïris*, secte musulmane florissant au XIIe siècle sur le littoral syrien où elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours.

3° M. *Garnault* fait une communication sur « la parole des vivants et la parole des morts » basée sur des études approfondies sur la ventriloquie.

Une discussion est ouverte à laquelle prennent part MM. Capart, Lévi, Klein.

La séance est levée à midi.

IV. *Séance du vendredi* 7 *septembre.* — La séance est ouverte à 9 h. 1/2 sous la présidence de M. Naville, président de la Section.

1° M. N. *Schmidt*, de l'Université de Cornell, fait une communication sur l'*Évolution de la vie religieuse en Arabie avant Mahomet.* M. Derenbourg pose une question sur les preuves de l'existence d'un dieu Sidk.

2° M. *Philippe Berger* lit une communication sur la *Conquête de la Palestine d'après les tablettes de Tell-el-Amarna*, tendant à conclure que la conquête de la Palestine par les Hébreux est due à des invasions partielles et successives dont l'Exode conduit par Moïse ne serait que la dernière phase. L'arrivée des Hébreux en Égypte serait due à un phénomène du même genre.

M. Pinches fait quelques observations. M. Naville donne quelques éclaircissements.

3° M. *Carra de Vaux* dit quelques mots sur l'utilité incontestable de dresser un inventaire de la littérature arabe chrétienne dont l'étude a été négligée jusqu'ici.

MM. Goldziher, Huart, Derenbourg et Salmon font quelques observations. A la demande de M. Derenbourg, le vœu est étendu à la littérature judéo-arabe. Le vœu suivant est adopté à l'unanimité :

La Section sémitique émet le vœu qu'un groupement de savants dresse l'inventaire de la littérature arabe chrétienne, de la littérature judéo-arabe et d'une manière générale de la littérature arabe non musulmane.

4° M. *Pinches* lit une communication de M. *Price*, intitulée : *The pantheon of Gudea.*

La séance est levée à 11 h. 5.

SECTION VI

RELIGIONS DE LA GRÈCE ET DE ROME

(Procès verbaux rédigés par M. J. Toutain.)

I. *Séance du lundi 3 septembre.* — La séance est ouverte à 2 heures, sous la présidence provisoire de M. Toutain, trésorier adjoint.

M. *F. Cumont* est nommé président; M. *J. Toutain* est chargé des fonctions de secrétaire.

1° M. *Toutain* lit une communication sur *La Méthode qu'il convient d'employer actuellement en mythologie grecque.* Cette méthode doit être essentiellement historique. Il paraît d'abord nécessaire de classer les nombreux documents mythologiques par lieux de culte, et d'écrire des monographies locales, en tenant compte des époques et des trans-

formations que les divers cultes ont pu subir à travers le temps. Les idées générales ne devront être formulées que plus tard.

Cette communication provoque des observations très intéressantes de MM. l'abbé Fourrière, A. Audollent, F. Cumont. De ces observations il ressort qu'en principe la méthode proposée par M. Toutain est, dans l'état actuel de la mythologie grecque, la plus prudente et la moins dangereuse; qu'il ne faut pas de parti pris se refuser à mettre en lumière les idées générales et que les études mythologiques doivent aboutir tôt ou tard à des conclusions synthétiques ; mais que ces idées et ces conclusions ne peuvent en aucun cas être considérées comme des prémisses.

2° M. l'abbé *Fourrière* présente ensuite quelques rapprochements curieux entre certains détails de la légende grecque d'Asclepios et l'histoire du prophète Elie. MM. A. Audollent et F. Cumont font diverses objections aux résultats présentés par M. Fourrière.

La séance est levée à 4 heures.

II. *Séance du mardi 4 septembre.* — La séance est ouverte à 9 heures, sous la présidence de M. Cumont.

1° M. *J. Toutain* communique quelques observations sur l'interprétation des *bas-reliefs mithriaques.* Il s'efforce de montrer que ces bas-reliefs sont la source la plus abondante et la plus sûre que nous possédions sur la mythologie mithriaque. Il propose une certaine classification des bas-reliefs et essaie d'en tirer des renseignements précis sur la légende de Mithra et sur le caractère à la fois naturiste, astronomique et moral du mithriacisme. — M. F. Cumont ajoute des observations très intéressantes sur cette question et apporte des solutions nouvelles. MM. Audollent et l'abbé Fourrière prennent part à la discussion.

2° M. l'abbé *Fourrière* lit ensuite une communication sur le même sujet. Prenant comme base le grand bas-relief mithriaque d'Heddernheim, il montre qu'il y a entre le mithriacisme et la mythologie grecque de nombreux rapports; il institue ensuite d'ingénieux rapprochements entre la légende mithriaque et l'histoire biblique du prophète Élie et de la ville de Dan.

3° M. *F. Cumont* lit une note sur le *Zeus Stratios* de Mithridate. Après avoir avoir résumé ce que l'on savait de ce dieu, il communique les résultats encore inédits d'un récent voyage archéologique qu'il a fait dans le Pont. Il montre que le dieu, appelé à l'époque gréco-romaine Zeus Stratios, est une ancienne divinité des populations indigènes de

cette partie de l'Asie-Mineure; les renseignements que certains auteurs, entre autres Appien, nous ont fournis sur le culte de ce Zeus, permettent de croire que des éléments iraniens n'y ont pas été étrangers.

4° La section entend ensuite une communication de M. *J. Offord* sur l'*Apollo Alasiotas et l'Apollo Ressef*. L'auteur montre que cet Apollon est, suivant toute apparence, un dieu syrien; Alashia, sur les tablettes de Tell-el-Amarna et dans les textes égyptiens, est un pays de Syrie, et le nom syrien de ce dieu est Sharman ou Shamana. Le nom Ressif ne serait que la transcription égyptienne de ce nom sémitique.

La séance est levée à midi.

III. *Séance du jeudi 6 septembre.* — La séance est ouverte à 9 heures 1/4.

1° M. l'abbé *Fourrière* lit une note sur le nombre 50 dans la mythologie grecque. Ce nombre 50 apparaît en particulier dans les légendes des 50 Thespiades, des 50 Danaïdes, des 50 fils de Lycaon, des 50 Néréides, des 50 chiens d'Actéon. Par l'analyse parfois ingénieuse des noms de ces personnages mythologiques, l'auteur essaie de montrer que l'origine de toutes ces légendes doit être cherchée dans l'histoire biblique du prophète Élie et de la ville de Dan. — Pas de discussion.

2° M. *Prato* communique un travail intitulé : *Les Croyances religieuses païennes dans la Divine Comédie de Dante*. Dans ce travail, M. Prato indique toutes les traces et tous les souvenirs de mythologie antique qu'il a relevés dans les poèmes de Dante.

3° M. *A. Audollent*, professeur à l'Université de Clermont-Ferrand, montre ensuite quelle a été, au début du VIe siècle après J.-C., la survivance des idées païennes dans la littérature latine de l'Afrique chrétienne. Il démontre cette survivance en citant de nombreux passages très caractéristiques empruntés surtout aux deux poètes Luxorius et Dracontius. Il l'explique par l'influence de l'école, par celle de l'hérésie arienne, et aussi par la crainte que les écrivains africains de cette époque avaient des princes vandales; la mythologie païenne était pour eux comme un terrain neutre. — M. F. Cumont, et M. Hubert ajoutent quelques observations à la communication de M. Audollent.

4° M. *J. Toutain* présente un opuscule de M. Hugo von Lomnitz sur la solidarité entre le culte de la Madone et le culte d'Astarté. Cet opuscule remonte à l'année 1885.

5° M. Toutain résume ensuite brièvement les résultats des fouilles opérées au col du Mont Saint-Bernard. Il semble aujourd'hui prouvé

qu'il y eut, en ce point de la chaîne alpestre, un culte gaulois, puis un culte romain; enfin au moyen âge et à l'époque moderne la religion chrétienne y est représentée par l'Hospice célèbre. — MM. Audollent et Hubert présentent sur ce sujet plusieurs remarques judicieuses.

5° M. *Hartwig Derenbourg*, membre de l'Institut, lit une note intitulée « Taurobole et Criobole. » Ces deux mots ont été longtemps considérés comme formés d'une part des mots ταῦρος, taureau, et κριός, bélier, d'autre part d'un mot βόλος que l'on faisait venir du grec βάλλω. M. Derenbourg montre que cette étymologie est insoutenable; que la terminaison βολος doit être rapprochée de la dernière partie des noms de Aglibolos, Jaribolos, dieux syriens, et qu'il convient d'y retrouver une forme grécisée du mot Baal ou Bel. Taurobolos, Kriobolos seraient donc le Taureau de Baal, le Bélier de Baal. Cette interprétation paraît confirmée par une inscription himyaritique récemment découverte, où on lit, parmi les noms de plusieurs divinités de l'Yemen, le nom de Schour-Baalam, qui signifie le Taureau de Baal.

L'ordre du jour de la Section VI étant épuisé, M. J. Toutain, au nom de la Commission d'organisation, remercie les congressistes qui ont bien voulu prêter leur concours aux travaux de la Section, et en particulier M. Fr. Cumont, qui a présidé les séances avec autant de dévouement que de distinction.

La séance est levée à midi.

SECTION VIII

CHRISTIANISME

(*Procès verbaux rédigés par M. F. Picavet, puis par M. E. de Faye.*)

1. *Séance du lundi 3 septembre.* — La séance est ouverte à 2 heures 1/4 sous la présidence provisoire de M. Sabatier. M. Picavet propose que la Section conserve comme président définitif M. Sabatier. La proposition est acceptée à l'unanimité.

Après un échange d'observations entre MM. Sabatier, Bonet-Maury, Nicole, Picavet, le bureau est constitué par la nomination de MM. Bonet-Maury, Glagoleff, Piepenbring, Smirnoff, vice-présidents, de M. Picavet, secrétaire.

M. Sabatier souhaite la bienvenue aux membres de la Section et lit la liste des mémoires dont il doit être donné lecture.

M. Jean Réville propose de les classer en trois groupes, Christianisme primitif, Moyen âge, Temps modernes. La réunion accepte cette proposition. Elle décide en outre que, pour des raisons d'ordre pratique, on commencera par les Mémoires relatifs au Moyen âge.

1° M. *Picavet* lit un Mémoire sur *L'Averroïsme et les Averroïstes du* XIII*e siècle*, d'après le « De Unitate intellectus contra Averroïstas » de saint Thomas d'Aquin, dont la conclusion, appuyée sur les textes, est que les Averroïstes du temps de saint Thomas ont, avant ceux de la Renaissance, opposé la foi à la raison, invoqué le principe de contradiction, même en matière théologique, empiété par la raison sur la foi et indiqué celle-ci comme ne s'appliquant guère qu'à ce qui est faux et impossible, maintenu en fait, sans la justifier en droit, la distinction du croyant et du rationaliste.

2° M. le Président donne la parole, avant d'ouvrir la discussion, à M. *Alphandéry*, élève diplômé de l'École des Hautes Études, qui lit une communication sur la question suivante : *Y a-t-il eu un Averroïsme populaire au* XIII*e et au* XIV*e siècle ?* Il examine les deux textes d'Eymeric, appuyé par des citations de Guillaume de Tocco, le biographe de saint Thomas d'Aquin, et du procès verbal de l'interrogation de Limoux-Noir devant l'Inquisition de Carcassonne en 1326. Il estime qu'on ne peut y voir des preuves d'une action de l'Averroïsme en dehors des écoles : il faut attendre de nouveaux documents pour adopter ou rejeter cette conclusion.

M. le Président Sabatier signale l'intérêt de cette communication, qui en dehors de ses conclusions négatives dont l'importance est considérable, ouvre un jour nouveau sur certaines hérésies du moyen âge.

M. Picavet appuie la conclusion de M. Alphandéry. Il faut attendre de nouveaux textes pour affirmer l'existence d'un Averroïsme populaire, car, d'un côté, l'on ne voit pas comment les Averroïstes eussent pu faire valoir auprès des foules des arguments qui supposaient la connaissance littérale, précise et exacte du Περὶ Ψυχῆς d'Aristote et de ses commentateurs dont l'interprétation est encore aujourd'hui fort contestée. De l'autre les principales négations des Averroïstes portant sur l'immortalité de l'âme, la Création et la Providence, étaient également défendues par les Épicuriens dont les arguments pouvaient être accessibles aux foules et dont l'influence fut constante, comme on peut l'affirmer d'après la thèse de M. Philippe, élève diplômé de l'École des Hautes Études, sur Lucrèce au moyen âge.

M. Albert Réville, président du Congrès, est de l'avis de M. Picavet.

Il croit cependant que s'il n'y a pas eu d'Averroïsme populaire, il a pu y avoir certaines doctrines pratiques, issues peut-être de l'épicurisme, qu'on a tenté de justifier en les appuyant par l'autorité d'Averroès, sans recourir toutefois aux arguments savants des Averroïstes.

M. Massebieau insiste sur l'importance des conclusions du mémoire de M. Picavet, qui montre chez les Averroïstes du XIIIe siècle des doctrines sur la foi et la raison dont on attribue d'ordinaire l'invention à Pomponace et aux érudits du XVIe siècle. Il se demande s'il ne faudrait pas remonter aux gnostiques, au lieu d'expliquer par « l'horoscope des conjonctions » de l'astronome Albumazar, comme le fait M. Alphandéry, certaines conceptions cosmogoniques de Limoux-Noir.

2° M. le Président donne la parole à M. Albert Réville, qui lit et commente le mémoire de M. *Conybeare*, d'Oxford, sur les *Sacrifices d'animaux dans les églises chrétiennes.*

M. le Président estime que M. Conybeare a rendu service en signalant la persistance des sacrifices d'animaux dans certaines communautés chrétiennes. En cherchant dans cette voie, on pourra peut-être montrer comment, vers la fin du Ier siècle ou le commencement du second, l'eucharistie a pris le caractère d'un sacrifice. Puis on verra s'il y a une liaison entre la conception de l'offrande eucharistique et le sacrifice des animaux.

M. Albert Réville rappelle que les agapes étaient, au témoignage de saint Paul, de véritables festins, où les uns mangeaient trop et les autres trop peu, qu'elles se terminaient par l'eucharistie, faisant corps pour ainsi dire avec le repas. Ne serait-il pas possible que dans les populations helléniques et romaines, peu zélées pour les sacrifices d'animaux, comme en témoignent les païens eux-mêmes, l'eucharistie ait été séparée beaucoup plus tôt de l'agape ou du repas, tandis que chez les Arméniens, la coutume du sacrifice, se greffant sur l'eucharistie, se soit maintenue plus longtemps? Ces offrandes d'animaux, attestées par des documents, ouvrent un nouveau jour sur l'évolution de l'eucharistie dans l'Église chrétienne.

M. Jean Réville croit aussi qu'il est très précieux d'avoir des renseignements sur les pratiques conservées dans des régions qui ont échappé à l'influence de la Grèce et de Rome. L'autorité romaine proscrivit les agapes, en tant que repas de communautés, n'autorisant que les actes de culte, comme en témoigne déjà la lettre de Pline à Trajan. On y renonça et il ne resta que l'offrande des éléments eucharistiques. M. Jean Réville demande qu'un vœu soit émis demandant que des re-

cherches soient faites, en vue des études eucharistiques, dans les pays non soumis à l'influence grecque et romaine.

Quelques observations sont échangées entre MM. Massebieau et Jean Réville, au sujet des agapes funéraires.

M. le président Sabatier appuie le vœu de M. Jean Réville. Les recherches instituées dans les églises extra-catholiques, en Arménie, en Éthiopie, en Lithuanie nous ont donné des livres, en particulier des Apocalypses, ayant une autorité sacrée, mais rejetés par Rome hors de son canon. Il serait bon de continuer ces recherches ; les liturgies, eucologes, livres de prières, etc., nous fourniraient la lumière dans une foule de questions relatives aux premiers siècles du christianisme.

4° M. le président Sabatier donne la parole à M. *Luquet*, ancien élève de l'École Normale supérieure, élève titulaire de l'École des Hautes-Études, qui lit un Mémoire sur *Hermann l'Allemand*, où il rectifie un certain nombre d'erreurs relatives à l'époque où vécut Hermann et aux traductions dont il est l'auteur.

M. le Président remercie M. Luquet de la précision et de la sobriété qu'il a apportées à cette recherche.

M. Massebieau demande quel rapport ce Mémoire offre avec l'histoire des religions.

M. Picavet répond que la section VIII avait mis à l'étude la question des emprunts faits par les théologiens du moyen âge — orthodoxes ou hérétiques — aux écrivains et philosophes latins, grecs, arabes et juifs. Il devait présenter un Mémoire où il aurait insisté sur la nécessité, — pour résoudre cette question d'une importance capitale au XIIIe siècle, puisque la théologie catholique se constitue dogmatique avec saint Thomas, mystique avec saint Bonaventure, puisque les hérésies savantes sont plus nombreuses qu'à aucune autre époque, — de savoir exactement par qui, où, sur quels manuscrits, à quel moment ont été faites les traductions des œuvres et des commentaires auxquelles ont puisé les uns et les autres. Par conséquent, il avait prié M. Luquet de se borner à justifier ses conclusions relatives à Hermann l'Allemand. Le Mémoire de M. Luquet eût dû être lu après celui de M. Picavet qui sera d'ailleurs communiqué à la Section dans une prochaine séance.

La séance est levée à 5 heures.

II. *Séance du mardi 4 septembre* sous la présidence de M. Sabatier, puis de M. Bonet-Maury, assistés de MM. Piepenbring, Smirnoff et Fries.

Sur la proposition de M. Picavet, la réunion adjoint au bureau M. *Fries*, de Stockholm, comme vice-président.

1° La parole est donnée à M. *Piepenbring*, pour la lecture d'un Mémoire sur *Les principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus*. Il est divisé en quatre parties portant sur l'autorité de l'Ancien Testament, sur le royaume de Dieu, sur le Messie, sur le Père céleste. (Pour l'analyse de ce travail considérable on est prié de se reporter au texte qui sera publié intégralement.)

M. le président Sabatier remercie M. Piepenbring de son riche travail qui le ramène à trente ans en arrière. M. Piepenbring faisait alors à Strasbourg ses études théologiques, M. Sabatier commençait à y professer. La vieille école de Strasbourg a rendu des services considérables à la théologie française. M. Sabatier est profondément reconnaissant à M. Piepenbring et aux théologiens qui maintiennent, comme lui, la solidarité entre l'Alsace et la France.

M. Albert Réville a suivi avec attention et intérêt cette étude prolongée des textes. D'une façon générale, il admet le point de vue auquel s'est placé M. Piepenbring ; il trouve à sa thèse une très grande part de vérité. Il faut distinguer, dans l'œuvre de Jésus, l'enveloppe du fruit savoureux, la partie originale, personnelle, riche et profonde de la partie populaire. Son eschatologie ne dépasse en rien l'Apocalypse. Ses disciples, peu intelligents et écrivant longtemps après, parfaitement au courant d'ailleurs des traditions apocalyptiques qui constituaient pour ainsi dire le domaine public, sont très précis sur cette partie de l'œuvre du Christ. Au contraire, ils sont inférieurs dans la partie morale et religieuse, qu'ils ont dû essayer de rendre fidèlement, mais qu'ils n'ont pas toujours comprise et qu'ils plaçaient au second plan, en raison de leurs préférences apocalyptiques. Si la prédication de Jésus fut féconde, c'est que le royaume de Dieu tenait à un état intérieur, c'est qu'elle donna une place prépondérante au côté spiritualiste, religieux et moral.

M. Massebieau est de l'avis de M. Piepenbring, amendé par M. Albert Réville. Il croit que Jésus fut moins conservateur que ne l'a dit M. Piepenbring. La parole célèbre — *Moïse vous a permis le divorce à cause de la dureté de vos cœurs* — montre quelqu'un pour qui les lois doivent être proportionnées aux esprits, mais qui juge de très haut les lois de son pays. Puis M. Piepenbring n'a peut-être pas mis suffisamment en lumière ce que les prophètes, dont Jésus a été nourri et qu'il a d'ailleurs développés, ont de caractéristique sur la paternité, sur la bonté de Dieu, sur l'universalisme. Chez Philon, Dieu est un père qui rend jus-

tice aux pauvres et qui commande d'aimer les Égyptiens. En somme, dans l'Ancien Testament, dans le judaïsme éclairé par la philosophie grecque, il y a, en cette direction, bien des choses qu'il ne faut pas déprécier. Demandera-t-on ce que Jésus a de commun avec la philosophie gréco-alexandrine, aujourd'hui qu'on l'enferme dans le judaïsme? On ne saurait contester cependant qu'elle pénétrait partout et qu'elle agit puissamment sur l'esprit palestinien.

M. Piepenbring répond à la fois à M. Albert Réville et à M. Massebieau. On peut, sur la question qu'il a traitée, s'engager dans une autre voie. Il a cru qu'on avait trop cherché à corriger les Évangiles : intentionnellement parti de la préoccupation que les Évangiles sont historiques, il est peut-être tombé dans l'excès opposé. Quant aux paroles réformatrices, il les a prises en considération, mais il est persuadé qu'il y a en Jésus un conservateur. Les deux choses sont parfois difficiles à concilier. De même la paternité de Dieu est indiquée dans l'Ancien Testament, mais ce ne sont que des lueurs et non une lumière pleine et continue. Enfin M. Piepenbring doute absolument de l'influence grecque : Jésus ne doit rien qu'à son peuple.

M. de Faye dit que M. Piepenbring a fort bien exposé les conceptions actuelles d'un certain nombre de critiques allemands, qui veulent replonger Jésus dans son milieu historique, apocalypticien. Il y a quelques réserves à faire. Autrefois on partait d'un point de vue spiritualiste et on expliquait tous les textes en ce sens. M. Piepenbring réagit contre l'interprétation ultra-spiritualiste et part de ce principe que Jésus était sous l'influence de l'idée eschatologique. Ne va-t-il pas trop loin et ne serait-il pas préférable de se placer à un point de vue strictement historique? Puis, si Jésus est un Juif de Palestine, il n'a aucune originalité ; s'il est original, comme le dit M. Piepenbring, cette originalité est une contradiction, car on ne s'explique pas qu'il soit resté sous l'influence des idées ambiantes.

M. Piepenbring a voulu mettre en évidence le côté eschatologique ; s'il a laissé le reste de côté, il ne l'a pas nié. L'originalité de Jésus consiste dans sa vie parfaite, dans son amour de Dieu et des hommes. Il n'est pas étonnant d'ailleurs, pour qui voit avec quelle peine se propagent et triomphent les idées grandes et généreuses, que Jésus n'ait pas fait sauter tous les obstacles, n'ait pas transformé d'un coup et complètemen le milieu ambiant. Pour revenir au royaume de Dieu ou pour y atteindre, il faut partir de la vie de Jésus.

M. Nicole dit que si la mission de Jésus était principalement messia-

nique et eschatologique, elle devait, ce semble, être finie avec lui-même. S'il annonce surtout la fin du monde, il importe peu de savoir s'il est conservateur ou réformateur.

M. Piepenbring maintient qu'il a indiqué et cherché à concilier les deux tendances, opposées et mêlées en des proportions parfois diverses.

M. le Président Bonet-Maury serait assez porté à se rallier aux conclusions de M. Piepenbring, à admettre un élément conservateur et un élément réformateur, ou peut-être progressiste en conservant le passé. Jesus a été le continuateur des prophètes et il les a dépassés ; il a conservé des choses anciennes et il y a joint des choses nouvelles.

2° M. Le Président Bonet-Maury donne ensuite la parole à M. le rabbin *G. Klein*, de Stockholm, à qui M. Fries, sur la demande de M. Goldziher, cède son tour de lecture, parce que le Mémoire de M. Klein, *Influence de l'essénisme sur le christianisme* traite un sujet voisin de celui qui vient d'être discuté.

M. Klein lit de son Mémoire écrit en allemand des parties qui sont résumées au fur et à mesure en français par M. le Président Bonet-Maury. Selon M. Klein, il y a des rapports entre les Kénites, les Réchabites et les Esséniens. Toujours il y eut en Judée une petite communauté dans la grande communauté, une petite église dans l'Église ; *anijim*, *anavim*, *yéré Yahveh*, *ebionim*, etc. Les *pieux* fondèrent et gardèrent la religion prophétique de Moïse ; ils appelèrent, pour la première fois, Dieu le Père céleste et cultivèrent la religion en esprit. Ils se maintinrent sans interruption depuis le IXe siècle avant J.-C. et exercèrent une influence sur la religion juive, en Égypte, par les thérapeutes, et en Palestine, comme sur la religion chrétienne. M. G. Klein s'est proposé d'étudier d'après le Talmud les rapports entre Kénites, Réchabites et Esséniens, les doctrines des Esséniens, l'influence de ces doctrines sur le christianisme. Le rabbi Joseph conservait encore, au second siècle après J.-C., les idées végétariennes des Réchabites et des Esséniens ; les Kénites, qui avaient au IXe siècle la religion de Yahveh, rejetaient les sacrifices d'animaux — ce qui a permis d'expliquer par une rivalité sacerdotale la légende de Caïn et d'Abel. — Il y eut deux catégories d'Esséniens, les Esséniens d'origine (*Stamm-Essäer*) et les Esséniens affiliés (*Orden-Essäer*) ; leur doctrine était secrète et n'était connue que des initiés. Elle se maintint après la destruction du temple.

La séance est levée à 11 heures 3/4.

III. *Séance du mercredi 5 septembre.* — La séance est ouverte à 9 heures 1/4 par M. A. Sabatier, président.

1° M. le rabbin *Klein* lit la seconde partie de son rapport. Il se livre à une sorte d'analyse des éléments alphabétiques du nom hébraïque יהוה ; il soutient que Jésus a repris l'appellation que les Esséniens donnaient à Dieu et il cherche des preuves dans le IV° évangile.

M. Phil. Berger montre que les ingénieuses déductions de M. Klein pourraient devenir très précaires, vu qu'il y a lieu de croire que dans l'ancienne écriture le ד et le ו hébraïques ont été souvent confondus. Un jambage de lettre plus ou moins long décide de la force probante des déductions proposées.

M. Albert Réville, abordant le fond de la thèse de M. Klein, expose dans ses grandes lignes les origines, l'histoire de l'Essénisme et montre quelles ont été les influences qui l'ont formé. C'est du pharisaïsme renforcé, poussé à ses conséquences extrêmes.

M. S. A. Fries fait aussi quelques réserves.

2° *M. Fries* a ensuite la parole pour la lecture de son travail sur *La conception de Jésus de la résurrection des morts* (voir le texte du mémoire). Ce mémoire rédigé en allemand est traduit à mesure par M. Bonet-Maury.

IV. *Séance du jeudi 6 septembre, sous la présidence de M. Sabatier, puis de M. Piepenbring.*

1° Fin de la lecture du travail de M. Fries.

Il soutient que Jésus a cru que les justes en mourant entrent immédiatement et intégralement dans la vie éternelle.

M. Oppert soutient que l'orateur se trompe en parlant des idées juives sur la résurrection des morts. Sur ce chapitre Moïse est muet et hormis la mythologie juive, le vrai judaïsme est resté muet sur la vie future. M. le rabbin Klein ajoute quelques mots et M. Fries répond.

2° Lecture du travail de M. *Bonet-Maury* sur les *Relations entre la Byzance chrétienne et les Russes avant le traité du Grand Prince Igor.*

M. Jacob Smirnoff appuie quelques-unes des observations de l'orateur.

3° M. *E. de Faye* présente une étude sur la *Christologie des apologètes grecs du* II° *siècle*, dans laquelle il montre l'évolution de cette christologie et la pénétration graduelle de la philosophie grecque dans la théologie chrétienne.

La discussion sur cette intéressante communication est écourtée faute de temps. La séance est levée à midi.

V. *Séance du vendredi 7 septembre*, sous la présidence de M. Sabatier, puis de M. Bonet-Maury. — La séance est ouverte à 9 heures 1/4.

1° Communication de M. *Camerlynck* sur le *Bouddhisme et le Christianisme*. L'auteur de ce rapport demande comme conclusion de sa communication que l'étude des rapports du Christianisme et du Bouddhisme soit mise à l'ordre du jour du prochain Congrès. M. Albert Réville, tout en accordant les analogies qui existent entre les deux religions, insiste cependant sur les différences. Il le montre notamment en ce qui regarde le monachisme, institution commune aux deux religions. Le Bouddhisme a pour idéal l'anéantissement de la vie consciente; le Christianisme tend au développement toujours plus plein et plus élevé de cette même vie.

Le vœu de M. Camerlynck est adopté.

2° La parole est à M. l'abbé *Denis* qui lit sa communication sur *l'influence de la philosophie de Kant et celle de Hegel sur la critique historique appliquée aux origines du Christianisme*.

M. Sabatier le remercie pour son travail et fait remarquer que des collaborations comme la sienne sont très bienvenues au Congrès.

M. A. Réville critique l'idée que M. Denis se fait de la critique historique. Il montre que pour elle, le surnaturel est une hypothèse et non une explication. — M. Réville se demande si M. Denis ne confond pas le déterminisme et le fatalisme. Il définit l'un et l'autre. Il estime que M. Denis a raison de critiquer l'idée hégélienne de l'évolution. Ce n'est pas celle que préconise la science moderne. Cependant l'influence de la notion hégélienne du devenir a été prépondérante. M. Denis répond; il se réclame de M. Boutroux et estime que le déterminisme est uniquement dans notre esprit, non pas nécessairement dans les faits. Il le distingue du déterminisme biologique.

M. Ehni (Genève) estime que M. Denis se trompe en disant que le système de Kant est dépourvu de liberté. C'est lui qui a dit que l'homme débute par un culte libre. Donc l'expression d'intellectualiste ne s'applique pas à Kant.

M. Sabatier dit que ce qui l'a frappé c'est qu'à entendre M. Denis, la critique historique serait tout à fait dépendante de la philosophie et que, sans la philosophie de Kant et celle de Hegel, la critique n'aurait jamais existé. Elle a une existence à part; dût-elle dériver en certaine mesure de la philosophie, elle est plus qu'un corollaire de la philosophie; elle a maintenant sa méthode à elle, elle n'est plus *serve* de la philosophie.

Voyez Richard Simon; la philosophie n'est pour rien dans sa critique.

Il est une preuve de l'indépendance foncière de la critique historique. Les critiques qui ont marqué dans nos études se sont tous affranchis de plus en plus de la philosophie. Il ne suffit donc pas de montrer la relation de la critique et de la philosophie pour juger la critique historique.

M. Denis estime que tout au moins l'esprit kantien inspire la critique historique. Avec M. Sabatier il forme le vœu que la critique s'affranchisse de plus en plus; il remercie l'auditoire pour lui avoir rendu sa tâche si douce et espère qu'on se reverra à un autre Congrès.

M. Bonet-Maury prend la présidence.

3° M. *Jean Réville* résume dans une allocution familière le contenu de son mémoire sur le témoignage du *Pasteur Hermas* concernant l'état de la communauté chrétienne à Rome entre 125 et 140; il parle de la situation économique et morale de cette église, où les controverses proprement théologiques ont dès l'origine été négligées au profit des questions disciplinaires. Il signale notamment l'absence de tout épiscopat monarchique à Rome encore à cette époque. M. Denis, demande quelques renseignements sur les traductions françaises et latines du *Pasteur* d'Hermas.

M. A. Réville adhère au point de vue de l'orateur et ajoute quelques éclaircissements sur l'idée qu'on trouve dans le *Pasteur* sur le Saint-Esprit et le Fils. Le vrai Fils c'est le Saint-Esprit et sans lui Jésus ne serait pas le Fils.

M. de Faye rappelle que, dans la correspondance de saint Cyprien, il y a deux lettres de Novatien écrites au nom du presbytérat et semblant indiquer qu'en effet dans cette église les traditions presbytérales sont anciennes.

M. A. Réville ajoute que c'est le grec qui a été d'abord écrit et parlé à Rome. M. Bonet-Maury demande si, dans le conseil des presbytres, il n'y avait pas un président.

M. Jean Réville donne quelques éclaircissements sur la formation de l'épiscopat.

4° M. *Piepenbring* donne lecture de la péroraison de son mémoire sur les Principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus, qu'il n'avait pu communiquer entièrement dans la séance du mardi.

La séance est levée à midi.

LETTRE

ADRESSÉE PAR M. LE PROFESSEUR MAX MÜLLER

D'OXFORD

Au Président du Congrès international d'Histoire des Religions réuni à Paris le 3 septembre 1900

(TRADUCTION FRANÇAISE)

7, Norham Gardens, Oxford,
27 août 1900.

CHER MONSIEUR ET HONORÉ COLLÈGUE,

C'est une profonde contrariété pour moi de ne pouvoir assister à votre Congrès d'Histoire des Religions. Mais en avançant en âge il nous faut apprendre à supporter des déplaisirs de ce genre. Je ne pus me rendre au Congrès des Religions de Chicago, et j'en fus sincèrement affligé. Je le fus encore plus de ne pouvoir être présent à Stockholm, et maintenant il me faut renoncer même au grand Congrès de Paris, où je me serais rencontré avec tant d'amis hautement estimés et et de compagnons d'études. Vous savez combien, dès le premier commencement de mes travaux, j'ai toujours tenu ferme pour le caractère historique de notre œuvre. Je savais qu'en définitive elle devait aussi mener à des résultats pratiques. Mais ces résultats en ce temps-là ne nous préoccupaient ni vous ni moi. Mon œuvre, comme la vôtre, a toujours été une étude historique et comparée des Religions, et c'est pour cela que j'ai commencé mes publications par l'*Editio princeps* du Rig-Veda. Depuis lors, à quiconque appartenait à la famille aryenne des langues, il fut possible de parler de l'origine et de l'histoire de la Religion. Par conséquent je n'ai

pas regretté d'avoir consacré le meilleur de ma vie à l'étude approfondie de ce trésor littéraire. Ce fut à Paris, sous E. Burnouf (ah! les heureuses années!), que je copiai et collationnai les manuscrits du Véda et son commentaire indigène. Je fus encouragé, et parfois j'en avais besoin, par ce noble érudit, et en vérité je lui dois plus que je ne saurais le dire. Il est vrai que la religion védique n'en est qu'une entre bien d'autres. Mais il n'en est pas qui nous permette comme elle de dégager les racines mêmes, le tronc et les branches de la Religion. *Ex una disce omnes* s'applique à cette religion et même encore aujourd'hui on peut bien dire que tous les travailleurs érudits en histoire religieuse ont dû passer par les études védiques. Personne ne l'a prouvé aussi bien que vous, car personne n'a aussi bien étudié que vous la religion et avec autant d'ampleur que vous l'avez fait dans vos brillantes leçons du Collège de France. Vous vous rappellerez ce qui eut lieu lorsque, non sans quelque opposition, la nouvelle chaire d'Histoire des Religions fut fondée dans ce foyer historique des sciences et que vous fûtes désigné comme son premier occupant. Ce fut la première reconnaissance de notre science dans le monde des lettres, et si vous avez réalisé toutes les espérances de vos amis, vous avez de même démenti les craintes de ceux qui avaient évidemment peur de l'histoire et de la comparaison des faits historiques. Je suis enchanté de voir que dans vos leçons vous n'avez pas seulement rendu justice aux grandes religions du monde, mais que vous avez aussi marqué la place légitime des religions de ceux qu'on appelle les non-civilisés et expliqué aussi la vraie méthode d'étudier leur histoire dans un esprit scientifique. En sus de vos leçons, il y a la *Revue de l'Histoire des Religions*, qui a maintenant atteint sa vingtième année et qui contient les plus précieuses contributions à notre science. Tout honneur soit rendu à M. Guimet qui a rendu cette publication possible. Je suis charmé que vous n'ayez pas adopté pour cette Revue un titre très populaire en Angleterre, mais un titre si peu logique que c'est proba-

blement votre langue même qui vous en a préservé. Ici et en Amérique aussi, on parle de Religion comparée et de mythologie comparée. Parlons-nous nous-mêmes de *Langues comparées* au lieu de *Grammaire comparée* ou bien d'*Ossements comparés* au lieu d'*Anatomie comparée*? *Théologie comparée* serait correct, mais mieux vaut toujours *Histoire des Religions* ou *Comparaison historique des Religions*.

Mon cher Collègue, vous devez voir aujourd'hui que nous n'avons pas travaillé en vain. Nos études ne font plus froncer les sourcils, ne sont plus simplement tolérées. Non, elles sont suivies avec intérêt et sympathie, elles sont même honorées par ceux qui les dédaignaient. Je crois que nous sommes dans la bonne voie et, je l'espère, votre Congrès de Paris ne se bornera pas à donner sa sanction à ce qui a été accompli, mais de plus imprimera une impulsion nouvelle à ce qui doit l'être encore. Il y a de l'ouvrage pour plusieurs générations, et les résultats pratiques ne feront pas défaut. Chacun semble aujourd'hui complètement familier avec l'idée que celui qui ne connaît qu'une seule religion n'en connaît aucune, et qu'on ne connaît aucune religion si l'on n'en connaît pas l'origine et l'histoire. Pourtant, lorsque de telles opinions furent émises pour la première fois, on les considéra comme très dangereuses, que dis-je? comme hérétiques. Nous savons aujourd'hui que la religion en soi ne requiert nécessairement ni temples, ni prêtres. La pauvre femme samoyède qui de grand matin sort de sa tente et qui s'incline devant le soleil en lui disant : « Quand tu te lèves, je me lève aussi de mon lit, et quand tu te couches, je me couche aussi pour dormir ». — le vieux nègre de la côte africaine occidentale qui prie devant son fétiche (*feitiçao*, il ne le priait pas d'abord), devant son fétiche à lui donné dans quelque occasion solennelle — le Peau-Rouge qui prie devant le poteau sur lequel est peint le totem ou le nom de ses vieux pères — ils ont tous *de la religion*, et Celui qui comprend toutes les pensées exprimées ou non exprimées, comprend aussi tous ces balbutiements.

Je serai en esprit avec vous à l'ouverture de votre Congrès et je demande la permission de vous féliciter de vos succès bien mérités.

Bien vôtre avec ma sincère considération.

Signé : F. Max Müller.

DISCOURS D'OUVERTURE

PAR

Albert RÉVILLE
Professeur d'Histoire des Religions au Collège de France,
Président du Congrès.

MESDAMES, MESSIEURS,

Je commence par vous remercier du fond du cœur de l'honneur que vous m'avez décerné en ratifiant par votre vote la proposition de continuer les pouvoirs du bureau qui a présidé aux préliminaires de notre réunion. J'accepte avec reconnaissance la fonction dont vous m'investissez, mais je compte sur votre bon esprit, sur votre sympathie et sur votre indulgence. Mes collègues dont vous avez en même temps prolongé les attributions me prient d'être leur organe auprès de vous pour vous témoigner la même gratitude et leur désir de se montrer dignes de la confiance dont vous les avez honorés.

Un mécompte auquel vous serez, je n'en doute pas, très sensibles, vient diminuer très fâcheusement l'intérêt que nous avions lieu de croire acquis d'avance à cette première séance. C'était à mon collègue et ami, M. le professeur Tiele, de Leyde, que nous avions réservé la tâche de prononcer devant vous ce discours qui ne saurait faire défaut à un congrès, ce qu'on appelle le « Discours d'ouverture ». Nous pensions que nous serions tous heureux de l'occasion qui s'offrait à nous d'entendre au début du Congrès international d'Histoire des Religions un savant doublé d'un orateur dont la réputation méritée et la compétence sont internationales elles-mêmes. Une maladie, aussi grave qu'imprévue, est venue dans les derniers

jours frustrer notre espérance. Vous m'accorderez à coup sûr l'autorisation de transmettre à notre éminent collaborateur les vœux du Congrès pour son prompt et complet rétablissement et l'expression des regrets que nous cause son absence forcée d'une réunion où l'une des premières places lui était d'avance et à juste titre assurée. Sollicité par mes collègues et au dernier moment de le suppléer, je n'ai pas cru pouvoir me refuser à la tâche, quand même j'aurais désiré pour bien des raisons en être exempté. Je n'ai pas eu le temps de me livrer aux recherches qu'eût exigées un sujet d'érudition, mais j'ai cru pouvoir vous entretenir avec quelque utilité de ce que nous sommes, de ce que nous voulons faire, de la nature et du haut intérêt de nos études et de la place que nous prétendons occuper dans l'ensemble des sciences contemporaines. Nous représentons une branche de l'histoire générale de l'humanité. La légitimité et l'intérêt de nos travaux dépendent entièrement de l'idée qu'il convient de se faire de l'histoire. Permettez-moi quelques considérations préalables, un peu éloignées, j'en conviens, du but que nous nous proposons d'atteindre. Mais tranquillisez-vous, nous y arriverons sans trop de retard. Commençons par interroger notre nature humaine.

Il est un double mobile qui détermine tout être vivant, le mobile de la vie et celui du bonheur. L'être vivant, en vertu d'une impulsion inconsciente ou réfléchie, imposée ou acceptée, l'être vivant *veut* vivre et il veut vivre *heureux*, quelles que soient les notions essentiellement individuelles et subjectives qu'il se fait du bonheur. Car il est tel genre de félicité que les uns mettent au-dessus de tout le reste et qui pour les autres serait un supplice. N'importe. Le désir du bonheur et sa recherche existent chez tous, et depuis l'homme borné pour qui le bonheur ne consiste que dans la satisfaction continue des appétits sensuels jusqu'à l'ascète qui se complaît dans les privations les plus pénibles afin de s'acquérir une félicité éternelle, la loi de nature est identique chez tous. Nous voulons vivre et vivre heureux.

Si maintenant on veut bien y réfléchir, on ne tardera pas à s'apercevoir que ce double mobile en réalité n'en fait qu'un. Toutes les variétés du bonheur réel ou factice se ramènent à l'idée de l'intensification de la vie elle-même. La vie qui se borne à exister ne tarde pas à écraser sous son poids l'être vivant lui-même, pour peu qu'il appartienne à un degré supérieur de la vie terrestre. L'existence purement inactive et passive de l'huître ou de tout autre animal ne différant du végétal que par la sensibilité serait un tourment continu pour l'animal doué d'un organisme plus élevé et par conséquent d'aptitudes qui le poussent à agir, c'est-à-dire à déployer ses forces. Pour l'homme, dès qu'il a passé l'âge où il n'avait qu'à exister, le bonheur consiste dans la mise en action de ses forces physiques et mentales, c'est-à-dire dans leur déploiement actif. Il faut, pour qu'il soit heureux, qu'il se sente vivre et tout ce qui concourra à rendre ce sentiment plus intense contribuera à son bonheur. Tout ce qui, souffrance, infirmité, dénûment, chagrin, découragement, se traduit par une diminution de vie, est une soustraction du bonheur auquel il aspire, parce que c'est toujours un rétrécissement de sa vie. C'est pourquoi l'on a pu dire que la plus grande somme de bonheur dont l'homme soit capable consiste dans l'activité soutenue en vue d'un but qui l'attire et le charme.

Je n'ai pas besoin de vous faire observer combien toutes ces affirmations concordent avec les fins les plus élevées que nous puissions nous prescrire. La recherche laborieuse du beau, du vrai et du bien en est à la fois la conséquence et la confirmation. C'est dans cette recherche-là surtout qu'on se sent vivre et qu'on se sent heureux.

Il en résulte donc qu'à tous les degrés de l'existence le bonheur consiste dans le sentiment de la vie intense. Les jeux de l'enfance, avec leurs illusions naïves, pourraient déjà nous servir de preuve. Les penchants inférieurs eux-mêmes, où l'homme faible et de courte vue croit trouver le bonheur et ne fait qu'ajouter à ses misères, rendent témoignage à la même vérité. Dans la passion du jeu de hasard

l'homme se forge l'illusion de dominer personnellement ce qui échappe le plus à son pouvoir, l'inconnu de la chance. L'ivrognerie a pour attrait fatal le redoublement de vie que l'homme atteint de ce vice répugnant espère trouver dans l'absorption des boissons enivrantes. L'avarice permet à l'avare de se repaître en lui-même de la puissance virtuelle que lui confère l'or qu'il entasse. La prodigalité fanfaronne jouit de l'idée qu'elle met en évidence la supériorité du prodigue sur ceux qu'il éblouit, qu'il corrompt ou qu'il enchaîne. La recherche passionnée des honneurs et du pouvoir, cette ambition qui peut inspirer tant de bassesses, n'a pas d'autre mobile. Elle aussi exalte le sentiment du déploiement supérieur de la personnalité, de la vie personnelle, sur les existences modestes qu'elle aspire à dépasser.

Ce n'est pas à vous, Messieurs, qu'il est besoin de démontrer la fausseté de ces divers calculs et les déceptions cruelles dont ils sont la source empoisonnée.

Heureusement il est d'autres moyens plus avouables, parce qu'ils sont plus moraux, d'intensifier en nous le sentiment de la vie. Le moyen le plus sûr est, nous l'avons dit, le travail soutenu en vue d'une fin utile, bonne et belle. A présent, ce travail est très divers, et sans déprécier aucune de ses formes, c'est la science théorique ou pratique, c'est l'art dans ses multiples catégories, c'est la philanthropie et ses innombrables applications qui tiennent le premier rang parmi les éléments du bonheur. Ceci soit dit sans oublier la suprématie de la loi morale, du devoir qui plane sur tout cet ensemble, l'embrasse, le pénètre et l'ennoblit. Le devoir, quand on l'accomplit malgré les résistances de l'égoïsme, n'est-il pas le plus significatif des exposants de la vie personnelle et de son affirmation triomphante?

Mais, sans rien retrancher de cette suprématie, il est encore d'autres moyens d'intensification de la vie qui rentreraient plutôt dans la catégorie du plaisir. En effet, le plaisir qu'on y goûte s'explique seulement par la thèse que je soutiens de l'identité foncière de la vie et du bonheur. D'où vient par

exemple le charme de la musique, si ce n'est du prolongement en quelque sorte indéfini de nos sentiments, de l'accentuation qu'elle leur imprime, du surplus de vie dont elle est par cela même la génératrice? La contemplation d'un beau paysage ou d'une belle œuvre architecturale ne réveille-t-elle pas en nous le sentiment du beau assoupi par les vulgarités inévitables de la vie privée ou publique? C'est là encore une augmentation de notre vie personnelle et du sentiment que nous en avons. On en peut dire autant de toute œuvre d'art. Pourquoi surtout l'homme de tous les temps et de tous les pays, dès qu'il en trouve autour de lui les occasions et les moyens, aime-t-il les représentations dramatiques, le drame comique ou tragique dont les péripéties déroulent à ses yeux sous une forme vivante les passions diverses qui font aussi ou pourraient faire partie de sa vie à lui-même, les émotions qu'il aime ou qu'il redoute? N'est-ce pas encore que devant une représentation qui l'intéresse sa vie devient double? A sa vie personnelle vient s'ajouter pendant un temps la vie, fictive sans doute, et il le sait bien, mais enfin la vie de personnages s'étudiant à reproduire la vie réelle, et cet accroissement de sa vie personnelle va souvent au point de provoquer en lui le rire inextinguible ou de lui faire verser des larmes, et cela dans la proportion même où la pièce représentée est bien faite et bien jouée. Et en ce moment même que faisons-nous en venant nous rassasier de tant de merveilles cosmopolites réunies sur un point de l'espace et du temps, si ce n'est que nous venons nous plonger, passez-moi l'expression, dans un bain de vie humaine intensifiée par l'accumulation des productions de l'art, de la science et de l'industrie de l'humanité?

Je dois vous paraître bien éloigné de notre Congrès, de ce qu'il veut être, de ce qu'il se propose de faire, et pourtant je n'ai cessé d'y penser dans ces trop longs préliminaires et j'y reviens en prenant comme nouveau point de départ l'exemple que m'a fourni tout à l'heure l'art dramatique dont j'ai tâché d'expliquer brièvement le charme et la puissance.

Qu'est-ce que l'histoire? C'est la représentation du grand drame de l'humanité, un drame aux mille actes divers, où continuellement la comédie et la tragédie s'entremêlent et qui à tout instant s'adresse à chacun de nous en lui disant: *Tua res agitur!* « Il s'agit de toi! »

L'histoire n'a pas à se préoccuper de savoir si elle remplit les conditions du drame fictif. Ses péripéties et ses complications sont celles de la réalité même, et sa tâche n'est pas de les inventer, mais de les ressusciter en étudiant les documents, les monuments et les traces du passé. Elle n'est donc pas seulement un plaisir, elle est aussi une étude, un travail, un travail sans relâche et sans terme assignable. Elle rentre donc à la fois dans les deux genres d'intensification de la vie que nous avons distingués. Par l'histoire et sans sortir de notre vie personnelle, nous ajoutons à celle-ci la vie, les émotions, les joies, les terreurs des générations disparues, nous revivons la série des siècles écoulés, et même, dans une certaine mesure que la prudence nous interdit de dépasser, nous osons à sa lumière jeter quelques regards sur l'avenir et ce que recèlent ses mystérieuses profondeurs. Comment donc pourrait-on nier que nous devons à l'histoire une amplification merveilleuse de la vie, et est-il étonnant que, si elle exige de ceux qui la cultivent des efforts laborieux, soutenus, souvent pénibles, elle les récompense largement par le charme inhérent à cette recherche elle-même et par la prodigieuse variété des scènes qu'elle déroule à leurs yeux?

Ce travail est immense. Il excède les forces de n'importe quel homme et il devait nécessairement se spécialiser. Il y a eu, il y a toujours bien des genres d'histoire. De la simple chronique enregistrant docilement les faits à mesure qu'ils se succèdent à l'histoire générale philosophiquement traitée, il y a place pour l'histoire politique, l'histoire littéraire, l'histoire de l'art, l'histoire militaire, l'histoire de la philosophie, l'histoire des législations, l'histoire particulière des périodes successives de la vie humanitaire. Il y a les histoires locales, qu'il s'agisse d'une nation, d'une

province, d'une cité. Que sais-je encore? Ce qui me frappe, c'est le rayonnement toujours grandissant du goût et du savoir historiques dans la société moderne. C'est devenu l'un des éléments de notre civilisation et c'est peut-être le caractère le plus saillant, à côté de ses inventions transformatrices, de notre siècle finissant. Aucun n'a accordé à l'histoire une aussi large place dans les préoccupations, les études et les goûts. L'Exposition qui nous réunit est à chaque pas un résumé d'histoire générale et particulière. Le monde moderne aime à se souvenir et à restituer le passé. Il a le sentiment de la beauté des ruines et de l'originalité des créations de l'antiquité comme de celles des pays exotiques. Nos musées deviennent de plus en plus des archives de l'art. Ce goût se prolonge jusque dans le choix de nos ameublements. Nous ne supportons plus, comme le supportaient nos pères, ces rapiéçages de bâtiments publics où l'architecture croyait faire merveille en les flanquant d'un portique, d'une aile, d'un étage, jurant scandaleusement avec le style fondamental de l'édifice. Nous sourions à la vue de ces tableaux d'église qui habillent en Turcs les soldats de la Passion, ou qui, en reproduisant la Pêche miraculeuse, remplissent de poissons de mer les filets jetés dans le lac de Génésareth. Miracle tant qu'on voudra, mais notre croyance aux miracles n'est plus assez robuste pour accepter celui-là, et combien d'autres faits du même genre ne pourrais-je pas citer!

Hé bien! parmi les spécialisations de l'histoire générale et en harmonie avec ce goût développé de l'histoire qui s'insurge contre les confusions incohérentes des temps, des lieux, des coutumes et des mœurs, notre siècle a vu naître et grandir jusqu'à la hauteur d'une science à part l'*Histoire des Religions*, et la grande Exposition qui marque la clôture du XIXe siècle aurait souffert d'une très regrettable lacune si l'Histoire des Religions n'avait pas figuré dans ses fastes. Cette histoire, nous travaillons à la faire, elle se fait.

Elle a eu ses précurseurs dans le passé, mais avant le XIXe siècle elle ne fut jamais cultivée méthodiquement, sans

arrière-pensée de controverse, et autrement que pour garnir un arsenal destiné à servir des fins politiques, ecclésiastiques, polémiques, en tous cas étrangères à son but réel à elle-même. On connut aux siècles derniers des *Histoires de tous les cultes*, compilations littéraires très incomplètes, plus ou moins curieuses, sans aucune valeur scientifique. Les controversistes des religions rivales tâchaient d'invoquer l'histoire en faveur de leur cause respective, ce qui en faussait nécessairement l'étude. Il ne faut pourtant pas trop déprécier ces essais d'une science qui s'ignorait encore. Car c'est là que notre histoire religieuse a pris naissance. Les Centuriateurs de Magdebourg et Bellarmin quand ils reconstituaient à des points de vue différents les annales de la chrétienté, Bossuet quand il écrivait son *Discours sur l'Histoire universelle* et ses *Variations*, pas plus que ses antagonistes en le réfutant, ne se doutaient de l'ampleur que devait recevoir après eux l'application du point de vue historique à la Religion, considérée désormais non plus seulement sous une de ses formes ou comme le privilège d'une race ou d'une communion, mais comme un fait humanitaire, intimement, directorialement mêlé à l'évolution séculaire de l'humanité et si essentiel à la vie collective des races et des peuples que celui qui en ignore l'histoire religieuse est désormais disqualifié pour comprendre et expliquer les mouvements généraux qui les agitent, les bouleversent ou les unissent, les affaiblissent ou les régénèrent. Et comment en eût-il été autrement? Hé quoi! l'on reproduirait par le menu les dits et gestes des souverains, des conquérants, des héros. On étudierait les origines des institutions et des coutumes, les transformations de l'art, l'esprit des lois, les monuments antiques, et on négligerait, du moins on ne prendrait que par ses petits côtés le phénomène le plus étonnant, le plus varié, le plus constant, le plus caractéristique de la vie humaine, collective et individuelle, celui qu'on retrouve toujours et partout, celui qui compte au premier rang des facteurs constitutifs de la nature humaine et de sa séparation de la nature animale!

Cela ne pouvait durer indéfiniment. Cela ne dura pas.

Ajoutons par esprit de justice que nos devanciers avaient plus que nous n'aurions des droits à l'indulgence. Ils connaissaient encore si mal notre globe! Bien que, depuis les Croisades et surtout depuis le XVe siècle, l'horizon géographique eût continuellement reculé, ce n'était encore à vraiment dire qu'une connaissance de contours. C'est seulement peu à peu, très lentement, que se rassemblaient les documents de genres divers permettant d'écrire autre chose que *Terra incognita* sur d'immenses surfaces encore inexplorées ou à peine effleurées. On ne connaissait pas ou l'on connaissait très mal les langues orientales, africaines, américaines, australiennes. On ne se doutait guère de l'intérêt scientifique et historique de telle superstition grotesque ou cruelle toujours en vigueur chez quelque tribu toute voisine encore de la vie dite naturelle. C'est non moins lentement que, tantôt dans un pays, tantôt dans un autre, des savants le plus souvent obscurs lançaient dans la circulation scientifique des aperçus et des généralisations fécondes qui mettaient un temps considérable à se propager. La critique historique, ses procédés, sa méthode ne se dégageaient que confusément de l'arbitraire qui, en histoire régnait encore souverainement sur les esprits les plus studieux et les plus hardis. Vico, avec sa théorie de la philosophie de l'histoire, mourait à peu près inconnu et sa pensée fondamentale devait attendre plus d'un siècle avant d'être appréciée à sa valeur. Il fallut la sagacité d'un Montesquieu, l'imagination poétique d'un Herder, la philosophie d'un Leibnitz, la complète émancipation de l'esprit proclamée au XVIIIe siècle, les découvertes d'un Anquetil-Duperron et de ses émules, les travaux toujours méritoires des Bénédictins, ceux de la critique de la Bible suivie de celle de tous les autres livres sacrés à mesure qu'on pouvait les étudier sur les textes, les études patientes et subtiles de la philologie comparée, l'analyse attentive et intelligente enfin des croyances primitives survivant au sein des peuplades les plus arriérées; il fallut, plus près de nous encore, l'influence admise ou

subie de la philosophie de Hegel, mère du principe de continuité et d'évolution, ce principe auquel toutes les sciences naturelles ont fini par rendre hommage, — il fallut tout cela, et bien d'autres choses encore, pour habituer les esprits à cette idée que toutes les manifestations de la vie humaine ont leur histoire, que la religion ne fait pas exception et que l'on ne peut se prononcer sur leur valeur et leur véritable nature qu'à la condition d'en connaître l'histoire.

C'est depuis lors seulement que les Ottfried Müller, les Max Müller, les Edgar Quinet, les Ernest Renan, pour ne parler que des plus célèbres, ont pu jeter les fondements de la science nouvelle aux applaudissements de tous les esprits libres et sérieux, deux qualités qui ne sont pas toujours conjointes. Une fois cette préparation intellectuelle accomplie, l'histoire religieuse devait naître, et elle naquit, se subdivisant elle-même en champs d'études spéciales indiquées par la diversité des races, des civilisations et des étapes parcourues par l'esprit humain dans sa marche séculaire.

Notre histoire eut à lutter contre deux genres d'opposition qui aboutissaient l'une et l'autre à une fin de non-recevoir. D'abord l'étude en était laborieuse et effrayait les esprits antipathiques aux efforts prolongés. Puis deux tendances la voyaient grandir avec défiance. L'une craignait qu'elle n'ébranlât des dogmes stéréotypés en dehors desquels on n'admettait pas qu'il y eût autre chose que des inspirations du diable, c'est-à-dire des erreurs pernicieuses où l'absurdité et l'impiété se disputaient la préséance. Leur faire l'honneur d'une investigation sympathique n'était-ce pas une injure gratuite faite à la seule religion qui fût digne de nos respects? — Puis, il y avait la tendance purement négative, née du choc des idées qui agita le XVIIIe siècle, et qui avait tiré cette conclusion que rien de ce qui portait le nom de religion ne valait une heure de peine. C'est donc flanquée à droite ou à gauche d'indifférence et de mauvais vouloir que l'Histoire des Religions s'affirma, grandit et finit par conquérir sa place

dans l'encyclopédie des sciences contemporaines. On en mesurait si mal l'ampleur et l'intérêt que parmi ceux-là même qui n'éprouvaient à son égard aucune malveillance anticipée, un grand nombre s'imaginaient qu'elle offrait tout au plus la matière d'un volume ou deux. Je fis personnellement à ce sujet une petite expérience que je vous demande la permission de vous raconter parce qu'elle me semble typique.

Lorsqu'il y a vingt ans déjà passés un grand ministre me fit l'honneur insigne, mais lourd, de m'appeler à professer l'Histoire des Religions au Collège de France, je fus frappé du nombre de personnes instruites et bienveillantes qui ne m'exprimèrent qu'une inquiétude inspirée par cette bienveillance elle-même. Dans deux ou trois ans, mettons dans quatre ans, me disaient-elles, que pourrez-vous bien avoir encore à dire? Et leur surprise était grande quand je leur répondais que mon inquiétude, à moi, était d'avoir tant à dire que le laps de vie que je pouvais sans trop de présomption me promettre encore serait loin d'y suffire, qu'une longue vie tout entière n'y suffirait pas. Peu de temps après, le musée Guimet s'élevait sur une des places publiques de Paris et l'institution dans les locaux de la Sorbonne d'une section tout entière de l'École des Hautes-Études, ayant pour mandat exclusif de traiter sur les documents eux-mêmes l'histoire religieuse étudiée dans ses différentes branches, achevait de rassurer mes excellents amis.

L'Histoire des Religions a démontré sa vitalité, par cela même sa légitimité, par le meilleur des arguments, elle a marché, elle a grandi, elle s'est déployée au grand soleil de la science. Ce qui a le plus contribué à ses progrès, c'est qu'elle a vécu d'elle-même et pour elle-même, c'est qu'elle s'est tenue à l'écart des controverses pour lesquelles un lustre se passionne et que le lustre suivant ne connaît plus. Tout entière au mandat qu'elle s'est prescrit, distinguant la religion en soi des religions, se faisant par conséquent une loi de reconnaître la valeur relative de toutes les manifestations de l'âme religieuse, sachant les discerner sous les formes les

plus grossières et les plus enfantines, répandant les flots d'une poésie avant elle inconnue sur des antiquités et des croyances recouvertes par la poussière des âges, elle a été, elle sera toujours une magnifique école de tolérance en élargissant les esprits, et, d'autre part, elle a relevé la religion en soi du dédain où la reléguaient des intelligences cultivées, mais trop enclines à identifier la religion en soi avec celle des religions particulières qui leur avait été inculquée et dont elles s'étaient à tort ou à raison détachées. Notre histoire peut servir à nourrir, à éclairer, peut-être à rectifier les théologies, elle n'a pas la prétention de les supplanter. Elle s'est avec le temps dégagée du péril des généralisations précipitées. Sa force, elle la puise dans l'érudition indépendante et dans la critique vivifiée par l'importance et aussi par le charme de son objet, trop respectueuse de cet objet pour l'immoler aux fantaisies de l'imagination, réaliste en ce sens qu'elle veut le vrai, n'aime que le vrai et ne se laisse pas imposer par les façades, puisqu'elle entend pénétrer derrière elles pour savoir ce qu'elles recouvrent.

J'aurais pu étayer ces réflexions en rappelant les grands travaux et en citant tous les grands noms dont notre histoire est justement fière. Le temps me manquerait absolument et je pense du reste que je n'aurais rien à vous apprendre. L'Histoire des Religions, comme toutes les histoires, se fait par le labeur collectif de tous ceux qui y consacrent leurs forces, et on ne pourra jamais dire qu'elle est faite complètement, définitivement et sans révision possible. Mais ce qu'on peut dire, c'est que ses grandes lignes sont tracées, que le champ de mines a été sondé, divisé, approfondi, et que c'est à chacun des mineurs de creuser de son mieux le filon qu'il s'est adjugé. N'exagérons pas, ne déprécions pas non plus la place que nous occupons dans le progrès scientifique général. Nous sommes pour la plupart de modestes et d'obscurs piocheurs, mais nous extrayons du sol un précieux métal. Notre Congrès probablement ne fera pas grand bruit au milieu de toutes ces réunions philanthropiques, économiques, indus-

trielles, scientifiques, artistiques, dont les programmes parlent plus directement aux préoccupations de la multitude. Cependant bien sourd serait celui qui n'entendrait pas les voix réclamant avec une énergie croissante, sur le domaine que nous avons choisi, de la lumière, encore de la lumière, toujours plus de lumière. Si nous ne marquons aujourd'hui qu'une étape dans le grand voyage entrepris à la recherche du vrai, soyons heureux de l'avoir atteinte et préparons-nous à nous remettre en route avec un redoublement de zèle, de persévérance, et de joie aussi, de joie soutenue par les pittoresques beautés du chemin. Malgré tout ce qui nous sépare encore du but idéal qui nous attire, le XIXe siècle aura l'honneur de léguer au XXe en ce qui concerne l'Histoire des Religions un capital que celui-ci n'aura qu'à grossir en le faisant valoir. Si nous sommes de véritables amants de la vérité, cela doit suffire à notre ambition.

Ces paroles que je vous dis en finissant, je les adresse à tous, quelles que soient leurs opinions personnelles en religion. Il suffit que nous reconnaissions tous la suprématie de l'ordre moral pour qu'il existe entre nous tous un terrain pratique de collaboration et d'entente. Je ne ferai à aucun de vous l'injustice de supposer qu'il ne s'y rencontre pas avec nous. Ceux qui ne croient pas pouvoir s'élever plus haut que ce principe abstrait m'accorderont que cet amour ardent du vrai rentre dans ses applications les plus directes. Ceux, dont je suis, qui pensent que l'ordre moral, le règne du vrai, du beau et du bien constitue la révélation et l'irradiation d'une puissance centrale et dominatrice de l'univers, ne me démentiront pas, quand je dirai que la recherche désintéressée et infatigable du vrai est une des formes, non la moindre, de l'amour de Dieu.

DISCOURS DE M. G. BONET-MAURY

Délégué de M. le Ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts

---

Mesdames, Messieurs,

J'ai l'honneur, au nom du Ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, de saluer les membres du premier Congrès d'Histoire des Religions tenu à Paris.

Je vous souhaite la bienvenue dans notre belle France, qui, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, ne deviendra jamais ni l'esclave d'une secte politique ou religieuse, ni l'ennemie du genre humain. Elle demeure l'incarnation de la raison, qui doit tirer au clair toutes les idées qui germent dans les autres pays, afin qu'elles soient viables et fassent le tour du monde, et du cœur chevaleresque, qui se passionne pour toutes les causes justes et libérales.

Soyez les bienvenus dans ce Paris, qui s'est transformé pour vous faire fête et qui vous fait accueil, ici au palais du Congrès et, après, dans notre nouvelle Sorbonne.

Soyez les bienvenus, enfin, tous de quelque point de l'horizon politique ou religieux que vous soyez accourus, car la science est une, comme la source divine d'où elle découle, et, suivant le mot profond de Pascal, on ne peut dire : « *Vérité en deçà, erreur au-delà des Pyrénées* », la science ne connaît pas de frontières!

Votre Président, mon éminent ami M. le professeur Albert Réville, a déjà, avec l'autorité qui lui appartient, marqué les mobiles du sentiment religieux et les caractères de la science des religions. Il ne me reste qu'à rendre hommage aux savants

qui en ont été les initiateurs et qui l'ont propagée en France, et à préciser l'objet propre de ce Congrès de Paris.

Saluons d'abord les noms de Benjamin Constant, qui, dans son livre de *la Religion* a tracé la première esquisse d'une philosophie de la religion, de Herder et de Christian Bunsen qui lui ont fait une place dans leur philosophie de l'Histoire, ceux de F. Creutzer, l'auteur de la *Symbolique* et de M. Guigniaut, son savant traducteur français, enfin d'Alfred Maury, avec ses *Religions de la Grèce ancienne*, pour ne citer que les morts; Max Müller et Tiele, pour ne parler que des absents.

Le gouvernement de la République française a prouvé qu'il ne se désintéressait pas de ces hauts problèmes, en créant successivement la chaire d'Histoire des Religions au Collège de France et la Section religieuse de l'École pratique des Hautes-Études, que nous devons à l'heureuse initiative de M. Liard. Il n'est que juste de déclarer que M. Albert Réville qui occupe depuis vingt ans cette chaire et qui dirige cette section, a largement contribué par son remarquable enseignement à populariser la Science des Religions dans notre public français : il a été secondé dans cette tâche par les principaux rédacteurs de la *Revue d'Histoire des Religions*, MM. Jean Réville, Maurice Vernes et Marillier.

Quant à ce Congrès, il aura pour objet propre de coordonner les résultats obtenus par les savants de tout pays, dans ce champ si riche de l'histoire religieuse. Il doit avoir un caractère exclusivement historique.

Il différera donc et du Congrès de Stockholm (1897) et de celui de Chicago (1893). Le premier, conçu dans un esprit scientifique, a abordé, outre les questions religieuses, la question sociale; mais il n'a malheureusement pas réussi à obtenir le concours des savants catholiques. Le second, qui se composait de ministres de la plupart des cultes et de théologiens de toute dénomination, se proposait de rallier tous les croyants sur le terrain de l'adoration de Dieu et de la fraternité humaine, dans une sainte croisade contre le matérialisme et l'immoralité. Il a réalisé pendant quelques jours

cette grande chose : la paix religieuse, l'harmonie des croyances dans la variété des conceptions dogmatiques et des formes liturgiques. Un tel résultat n'a été possible que, par le talent de son organisateur, le Rev. J. H. Barrows et dans le Nouveau Monde, cette terre vierge encore de traditions ecclésiastiques et épargnée par les guerres de religion. Un tel Congrès eût été impossible chez nous dans l'état des partis, et, si on l'avait tenté, il eût peut-être été plus funeste qu'utile à la cause de la paix religieuse.

Mais, si votre Congrès n'a pas l'ampleur de celui de Chicago, ni le caractère d'actualité de celui de Stockholm, du moins il sera, je n'en doute pas, animé du même esprit. Tous vous n'aurez en vue que la recherche désintéressée de la vérité. Chacun de vous restant fidèle à la patrie religieuse à laquelle il appartient, vous vous efforcerez de reconnaître ce qu'il y a de vrai, de juste et de salutaire dans les autres. Vous discuterez toutes les questions avec respect pour les convictions d'autrui, vous souvenant que la bonne foi n'est le privilège de personne et que là où il y a *conscience* dans les recherches, on peut avoir *confiance* dans la sincérité des conclusions.

Mettez-vous donc à l'œuvre, Messieurs, dans cet esprit de bonne volonté réciproque et d'harmonie dans la variété, et soyez persuadés que cet échange de vues, de vœux et d'efforts ne sera pas stérile. Il en jaillira un peu plus de lumière, un peu plus de justice, un peu plus de tolérance. Car, l'intolérance est fille de l'ignorance et du parti pris. La science, au contraire, ne peut qu'engendrer l'amour de la vérité et le respect des consciences.

L'AVENIR

DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Par le comte A. DE GUBERNATIS

Professeur à l'Université de Rome,

Discours prononcé le 8 septembre 1900 au Palais des Congrès, à la séance de clôture du Congrès international d'histoire des religions

---

MONSIEUR LE PRÉSIDENT, MESDAMES ET MESSIEURS,

Il me serait extrêmement difficile de deviner à quel titre insigne et par quel superbe privilège m'a été réservé l'honneur du dernier mot, s'il y a un dernier mot lorsqu'on touche aux choses immortelles, dans ce Congrès de paix laborieuse et lumineuse.

Je soupçonne légèrement que les hommes éminents qui ont communiqué leur âme à cette brillante réunion ont pu se dire qu'un homme d'étude venant de Rome, la ville universelle que trente siècles de contact avec le monde par son histoire civile et religieuse, ont habituée aux grandes vues, aurait au moins apporté au milieu de cette assemblée éclairée un sentiment assez large, qui permettra peut-être de fixer, un jour ou l'autre, le *modus vivendi* de la religion avec les religions, par un mot d'entente qui convienne au plus grand nombre de travailleurs et de penseurs.

Je suppose, en outre, que le digne Président de ce Congrès, en me choisissant pour ce dernier rite de *hotâr* ou invocateur de Dieu en ma qualité d'un amoureux du Véda et de l'Évangile, d'un disciple de Renan et de Max Müller et d'un dévot de saint François, d'un mythologue et d'un

croyant, d'un brahme aux Indes, et d'un pèlerin qui revient de la Terre Sainte sur les traces d'un Saul devenu apôtre idéal de l'amour et de la charité, a tenu à m'avertir d'avance et à me persuader que, dans le sacrifice qui s'accomplit aujourd'hui, la seule victime immolée, à l'aide de nos prières, serait le monstre qui arrête la grande lumière de Dieu.

Quoi qu'il en soit, vous avez, sans aucun doute, compris d'avance que, séduit et quelque peu gâté, depuis un tiers de siècle, par les douces caresses de la France intellectuelle, ce serait, pour mes vieux jours, que je n'attends plus, hélas, puisqu'ils sont arrivés, une bien grande émotion et une très vive satisfaction, que ce plaisir exquis de m'entretenir ici, devant vous, en face du meilleur monde civilisé, comme au seuil d'un temple, sur la vision de Dieu à travers l'esprit humain. A cette première étape de marche glorieuse de l'histoire des Religions, après avoir regardé avec vous en arrière pour constater le long chemin déjà parcouru, c'était bien naturel de se demander : où irons-nous maintenant? quel sera notre Verbe de l'avenir? Jetons donc ensemble un dernier regard rempli d'espoir dans le ciel qui s'ouvre devant nous ; interrogeons, à notre tour, l'oracle divin ; une voix, peut-être, retentira dans nos consciences et nous le révélera. En attendant, puisque nous sommes dans ce Palais des Congrès érigé au milieu de cette grande merveille qui s'appelle l'Exposition de Paris, où l'œuvre de la création humaine a atteint des proportions presque divines, et où l'on pourrait ajouter à l'ancien mot du Livre saint : *Coeli enarrant gloriam Dei*, un autre hymne non moins significatif et éloquent : *Terra, per hominem, Deum invenit*, arrêtons-nous un instant devant le monument qui nous concerne de plus près, en face de cette magnifique colonne de quarante volumes qui porte cette simple inscription : *Revue de l'Histoire des Religions*. On aurait pu croire, il y a vingt ans, qu'on allait bâtir une sorte de nouvelle Tour de Babylone, dont on ne verrait jamais le sommet, à cause de la confusion des

langues qui arrêterait, faute d'entente, à mi-chemin, le travail des ouvriers. Mais nous savons tous quels étaient les constructeurs de cette colonne idéale, par quel esprit de tolérance, avec quelle ferveur, avec quelle persévérance, avec quelle supériorité de conscience ils se sont mis à l'œuvre. Ces quarante volumes, superposés d'année en année, renferment, on peut le dire, sous l'apparence d'une œuvre de pure érudition, d'une chronique fidèle, d'un long travail d'investigation patiente, tous les frémissements secrets de la pensée moderne à la recherche de la Vérité des vérités.

Certes, sans l'œuvre préliminaire courageuse et presque héroïque de M. Renan, qui, par son *Histoire des origines du Christianisme*, avait habitué la France intellectuelle, et par elle tout ce qui pense dans l'humanité, à un langage ouvert pétri de lumière et de vérité sur tout ce qui se rapporte à l'histoire de Dieu, on n'en serait pas arrivé à fonder d'abord, au Collège de France, une chaire d'Histoire des Religions confiée au plus digne des maîtres, à créer ensuite dans l'École des Hautes-Études, toute une série d'enseignements d'histoire religieuse, et presque en même temps l'admirable *Revue de l'Histoire des Religions*, due à la noble initiative de M. Vernes et de M. Guimet, qui porte plus loin le souffle vivifiant de votre enseignement.

Mesdames et Messieurs,

Grâce à la science historique des Religions, nous avons tous mieux appris à respecter les croyances d'autrui. Notre vénérable Président, en ouvrant ce Congrès, nous disait que celui qui connaît une seule religion n'a qu'une idée très imparfaite de la véritable religion. La science qui veut ignorer quelque chose et surtout ce qui gêne ou ce qui trouble la vie de l'individu, qu'elle s'appelle la *vidyâ* bouddhique, ou le quiétisme et l'ascétisme chrétien, ce n'est qu'une ignorance déguisée. Tout connaître, ce n'est pas seulement ne plus

s'étonner de rien, mais renoncer au sarcasme vulgaire, aux démolitions inutiles, au blasphème indécent; la charge de Voltaire ne porte plus; le ridicule, en face des graves problèmes religieux, n'est plus de mise; tout ce qui a été, tout ce qui est encore l'objet sérieux d'un culte sincère, est devenu sacré pour nous; l'idolâtrie et les superstitions mêmes ont cessé de nous heurter et de nous scandaliser; le sort des humbles nous intéresse dans l'histoire tout aussi bien que dans la vie.

En regardant les choses d'en haut, en mesurant toute l'étendue de l'espace lumineux, où l'esprit humain est venu puiser sa notion de Dieu, pour l'exprimer sous des formes les plus disparates, un grand nombre de faits qui nous semblaient, au premier abord, isolés et sans le moindre rapport entre eux, viennent s'enchaîner d'une manière admirable, et trouvent une explication rationnelle, presque leur nécessité. La doctrine féconde de l'évolution et la comparaison clairvoyante ont merveilleusement aidé notre intelligence, élargi nos horizons, diminué nos scrupules, apaisé nos consciences, adouci notre intolérance, dompté nos impatiences. Une certaine soif de vérité et de justice a calmé nos emportements, enlevé ce que notre scepticisme avait de trop amer, humanisé notre esprit, spiritualisé et purifié notre travail.

Nous n'avons plus aucune prétention d'imposer, à qui que ce soit, telle ou telle autre forme religieuse. Nous pouvons très bien rester fidèles à notre propre Église nationale, et garder le culte de nos ancêtres comme on garde son foyer; mais nous avons soin de ne pas nous laisser détourner par les préférences traditionnelles que nous pourrions avoir pour tel ou tel autre culte, dans la manière d'envisager les religions qui nous sont étrangères; et nous ne cachons plus à personne qu'un sentiment profondément religieux nous semble presque nécessaire pour bien saisir les côtés les plus élevés de l'histoire religieuse. La matière que nous avons à manier est des plus délicates et ce n'est pas avec un positivisme grossier et terre à terre qu'on pourrait lui rendre toute son évidence.

Si pour Cicéron l'histoire civile était la *magistra vitae*, la vie intérieure de l'âme tournée vers Dieu, qui occupe surtout l'historien des religions, ne pourrait se contenter d'être racontée par un esprit aride, incapable d'animer son récit, de s'émouvoir, et d'aborder les grandes vues d'ensemble, les claires visions des hauteurs, qui seules peuvent permettre à l'investigateur patient et au chroniqueur exact et impartial qui relate fidèlement les faits et les doctrines, de devenir, à son tour, un artiste de bien, par le relief qu'il saura donner à l'exposé des grandes vérités impérissables.

Notre religiosité, en somme, est elle-même une sorte de seconde vue, qui nous permet de reconnaître, en même temps, l'œuvre matérielle du temple qui se fait avec des briques et l'œuvre immatérielle qui est faite de souffles divins.

Lorsque Dieu pénètre notre âme, il la fortifie. C'est ainsi qu'on a pu dire que chaque inspiré de l'ancienne Grèce était capable de devenir un devin et digne d'entrer comme prophète au temple de Delphes. Sans les poètes et les philosophes qui portaient en leur verbe enflammé toute la conscience élevée du peuple hellène, l'oracle de Delphes aurait rarement parlé. Sans les merveilleux artistes de la Renaissance italienne, qui ont fait sourire d'un regard divin la Vierge et les anges sur les voûtes des coupoles et sur les autels, les églises d'Italie sembleraient muettes et vides. Et on peut bien ajouter que les artistes italiens de la Renaissance, issus du peuple et travaillant avec lui, avec la conscience et l'inspiration populaires, ont fait plus à eux seuls, pour idéaliser, purifier et divulguer le culte de la Vierge dans le monde latin resté catholique, que tous les livres ascétiques et toutes les liturgies réunies.

Les révélations de Dieu ne se font point d'une seule manière, dans un seul temps, à un seul peuple élu, à un seul être privilégié; Dieu, à un moment donné, par des voies mystérieuses, peut nous visiter tous; et ce n'est que par ces visites secrètes, par ces secousses intimes, par ce don suprême de ré-

vélation divine que tous les siècles de l'histoire ont pu nous dire quelque mot sublime, et que les grands initiés, au sein même des religions populaires, ont fait passer tant de flammes pures; c'est d'elles que le poète védique faisait jaillir par le *pramantha* le germe de la vie humaine, que le poète hellène tirait, à l'aide du sacrifice titanique d'un homme, la lumière bienfaisante; que le poète de l'Évangile par le Saint-Esprit, par le baptême du feu et par un nouveau sacrifice divin, régénérait le monde. La religion védique, la religion des Hellènes, la religion chrétienne avaient une base naturelle et populaire; mais, pour en tirer le Vedânta et le Yoga, la philosophie de Socrate et de Platon, les visions de l'Apocalypse et les épîtres de saint Paul, il a fallu la présence d'un génie humain en communion d'esprit avec Dieu, pénétré de sa grandeur, de son omniscience, de sa toute-puissance, de son feu sacré, par lequel la parole de l'inspiré a pu devenir un *vaticinium*.

L'*opus musicum* de chaque religion se prête, sans aucun doute, à une analyse et une décomposition minutieuse; mais, si l'historien a une âme profondément religieuse, la mosaïque, qui cache souvent des pierres vraiment précieuses et des beautés exquises et délicates de détail, nous offre, dans sa totalité, des rayonnements et des reflets merveilleux qui traversent les esprits comme des éclairs.

Nous devons donc rendre justice d'abord à la patience des chercheurs et au scrupule avec lequel les historiens, depuis bientôt un demi-siècle, anatomisent ces différents organismes, qui s'appellent des religions; mais après avoir réduit à l'état de squelette et disloqué ces beaux corps, il nous faudra encore une fois leur rendre la vie; et un nouveau devoir s'impose à notre tâche, le soin de découvrir, par la comparaison, leur propre fonction dans l'histoire générale de la divinité.

Cette immense étude a d'ailleurs le don surtout de nous intéresser, par le caractère de continuité qu'elle nous présente et par les rapports intimes qu'elle nous permet de

reconnaître entre les époques les plus disparates, entre les espaces les plus éloignés.

Les matériaux abondent maintenant sur notre table de travail, et cette richesse même qui pourrait devenir encombrante, si l'œuvre de sélection et de classification méthodique ne devait venir à notre aide, peut nous avertir aussi que le temps d'aborder sérieusement l'histoire comparée des religions est bien arrivé, et que tant de rayons lumineux peuvent enfin se concentrer en un grand faisceau de lumière, en un grand soleil de vie.

Seulement, avant de s'engager dans la voie à la fois tentante et scabreuse des comparaisons, il faudra, au moins pour les grandes religions qui ont une longue histoire, se débarrasser de leurs parasites. Les sectes qui s'accrochent aux grandes religions, quelquefois les suffoquent et les tuent; ce phénomène doit être étudié à part; il y a eu des sectes réformistes qui ont apporté aux religions un nouveau principe de vie, ainsi que le bouddhisme au milieu du brahmanisme, le protestantisme au milieu du catholicisme, et, tout récemment, ainsi que vient de nous le prouver M. Arakelian, le babisme au milieu de l'Islam iranien; mais il y en a d'autres qui détournent l'esprit des croyants de la grande voie de la religion fondamentale; certains ordres religieux qui ont visé à la domination temporelle, dans différentes époques de l'histoire religieuse, et que je me dispense de vous indiquer par leurs noms, pour ne pas toucher à des questions qui pourraient devenir brûlantes pour l'histoire contemporaine, ont bien plus détourné les vrais croyants des grandes sources lumineuses de la religion, que le scepticisme douloureux des rationalistes ou que les froides négations des matérialistes. Ce phénomène de l'apparition des sectes religieuses doit être étudié à part, comme des simples crises de l'histoire de la religion.

Mais, abstraction faite de ces nouveaux bourgeonnements plus ou moins artificiels qui viennent pousser, mais plus souvent s'attacher comme une gangrène à l'arbre religieux, à tel

point que la première pousse à cause de ces excroissances cesse parfois de se développer, il me semble que tous ceux qui voudraient s'engager dans l'étude comparée des grandes religions, devraient tenir compte de trois éléments essentiels qui entrent dans la formation de toutes les religions dominantes :

1° L'élément originaire, populaire, traditionnel, mythologique et psychologique à la fois, inhérent, en partie, à l'esprit général humain, en second lieu, à la race, en troisième lieu, au degré de civilisation et de culture de chaque peuple à son origine ;

2° L'élément rituel et liturgique, qui est constitué le plus souvent, à l'aide d'un état quelconque, par un clergé plus ou moins officiel, plus ou moins constitué, et par une église plus ou moins reconnue ;

3° L'élément moral, qui est, en général, la contribution individuelle d'un inspiré, d'un héros, d'un poète, d'un philosophe, d'un saint, d'un législateur, d'un fou même, d'un jongleur de Dieu, d'un éclaireur, qui excite dans les consciences un trouble, une émotion divine, dans les intelligences une volonté souveraine et fixe, dans la vie un principe, un ordre, une loi supérieure.

Si l'on distingue bien ces trois éléments dans l'étude comparative, on se persuadera aisément que seul le premier élément populaire est susceptible d'une véritable comparaison suivie et nécessaire ; identité de cause crée identité d'effets ; mais les causes qui déterminent le second et le troisième élément pouvant être différentes de pays en pays, de religion en religion, nécessairement les effets peuvent différer et ne sont plus comparables.

Ce que M. Marillier a très bien expliqué dans l'une des séances de notre Congrès pour le passage de certaines croyances, de certaines pratiques religieuses d'un peuple à l'autre, même si ce peuple est à un état sauvage, peut nous guider dans une étude comparative beaucoup plus ample et plus générale. Le peuple n'accepte et n'adopte guère que ce

qui lui convient; si une notion étrangère ressemble à une notion que le peuple possède déjà, si un fait de l'histoire religieuse exotique ressemble à un autre fait de l'histoire religieuse nationale, si un dieu nouveau demande droit d'hospitalité dans un pays, le peuple l'agrée seulement en mesure de la ressemblance qu'on peut lui reconnaître avec un dieu national; les noms peuvent changer, certaines formes aussi; mais l'essence même du nouveau mythe, du nouveau culte qui se déplace, doit être conforme à l'esprit du peuple qui est destiné à le recevoir. C'est par le même procédé que dans l'épopée nationale, par force d'assimilation, par instinct de concentration, par goût d'idéalisation plastique, autour d'un héros réel, comme Alexandre, Attila, Charlemagne, on a vu se grouper si souvent un si grand nombre de légendes qui appartenaient à des héros typiques cachés sous d'autres noms moins illustres dans la tradition populaire.

Mais ce qui est presque facile lorsqu'il s'agit de croyances vraiment populaires, qui se prêtent aisément à la comparaison, doit nous imposer une plus grande réserve, et une tout autre méthode comparative, lorsqu'il s'agit de faits liturgigiques, ou des rapports dans l'ordre des idées religieuses et morales toutes pures. La continuité dans ces deux cas n'est plus naturelle et nécessaire. La recherche du document historique ou de la preuve matérielle devient alors indispensable pour expliquer comment et par quels intermédiaires, par quels événements, tel ou tel rite de l'Église a passé d'une religion à l'autre; la psychologie comparée, à son tour, doit aider l'historien des religions qui veut se rendre compte d'une ressemblance quelquefois étonnante dans l'évolution de certaines idées religieuses, qui offrent des analogies frappantes avec d'autres idées qui se sont développées ailleurs, à une très grande distance d'espace et de temps, sans qu'il soit possible de signaler dans l'histoire aucun contact de civilisation, aucune relation, entre les deux peuples, où des idées qui se ressemblent ont pu se transmettre.

Il est donc évident que les trois éléments, populaire, litur-

gique, moral, qui forment le contenu des grandes religions, devenues toutes, à un certain point et plus ou moins, universelles, étant d'origine et de nature différentes, il faudra que l'historien qui compare s'y applique avec des procédés distincts.

En attendant, le fait essentiel que nous pouvons établir est celui-ci : que les grandes religions, comme les grandes civilisations, à leur origine, se sont constituées essentiellement par la collaboration efficace du peuple ; c'est surtout à la conscience populaire qu'elles ont demandé la première inspiration, le premier conseil, la première aide ; le développement ultérieur de la liturgie primordiale et du principe moral peut devenir l'œuvre aristocratique de minorités intelligentes constituées ou de grandes consciences individuelles illuminées ; l'idéalisation, en somme, de l'œuvre religieuse peut être un indice de la supériorité d'une race, d'un individu inspiré, d'un état, d'une civilisation, sur les autres et échapper ainsi, en grande partie, dans la période du perfectionnement, à une comparaison systématique. Mais, si le peuple a fourni les premiers éléments mythologiques et psychologiques à ce qui est devenu petit à petit une conception religieuse nationale, autant que l'historien des religions fondamentales s'attache à la recherche des origines, il doit à peu près envisager son sujet, comme le paléontologiste et l'anthropologiste traitent les temps qu'on appelle préhistoriques.

Dans chaque mythologie et dans chaque religion on trouve un sous-sol préhistorique, où ce qui est devenu, par l'évolution, une espèce, se confondait encore à l'origine dans le genre ; c'est ainsi que le sous-sol du monde védique que nous avions cru d'abord exclusivement arien, nous réserve de grandes surprises, en nous mettant, surtout par les hymnes de l'*Atharvaveda*, en présence d'une civilisation non arienne, que l'on appelle, en général, aborigène ; le sous-sol biblique nous met en face d'un monde préhistorique babylonien ; le sous-sol romain nous fait entrevoir une civilisation italique

bien plus ancienne; tous ces aborigènes devaient se ressembler quelque peu, de manière qu'après avoir bien parlé pendant presque un siècle d'une grande unité indo-européenne, révélée par le langage et par le mythe, d'une unité sémitique, et d'un monde touranien, ayant une physionomie distincte, peu à peu nous en venons à nous apercevoir que le sous-sol de ces différentes civilisations nous présente une unité, bien plus grande, plus solide, plus constante, qui nous permet de rattacher à la racine commune des arbres qui se sont, comme le merveilleux *açvattha* indien, propagés par des pousses infinies, à des distances prodigieuses. Le travail de comparaison qui se fait déjà entre les religions des peuples dits sauvages et celles des peuples dits civilisés, devra nous conduire à une recherche plus profonde à travers le temps, et à la reconnaissance des ancêtres des grandes mythologies et des grandes religions humaines. L'état des peuples dits aborigènes devait être, comme l'indiquait brillamment avant-hier M. Marillier, comparable à celui des peuples actuels qu'on appelle sauvages. Ce que des peuples ont dû recevoir des races conquérantes n'est certes pas, en ce qui concerne le fond des croyances, plus considérable que ce qu'ils ont communiqué eux-mêmes à leurs dominateurs.

En faisant dater toute la civilisation des Hellènes et celle des Romains de la fondation d'Athènes et de Rome, la religion juive de la seule loi mosaïque, tout l'Islam du seul Mahomet, tout le Bouddhisme de la prédication d'un Bouddha Çakyamuni, tout le Christianisme même de l'apparition des Évangiles, on risque fort de méconnaître les bases fondamentales qui ont permis aux grandes religions d'exister et de se développer. Et cette base doit avoir été à son origine parfaitement démocratique; elle a pu, ensuite, très bien devenir hiératique, aristocratique, impériale même, si vous le voulez; mais le point de départ doit avoir été une foi quelconque populaire.

Sans la popularité des Vedâs, il n'y aurait pas eu peut-être de Brahmanisme dans l'Inde. Sans l'esprit démocratique d'une société dont les Jaïnas survivants du Kathiavar et du

Guzerat sont restés dans l'Inde les représentants les plus fidèles, le Bouddhisme dont M. Senart vient de vous montrer si bien les affinités avec le Yoga brahmanique, n'aurait point trouvé un terrain si propice pour une éclosion et une floraison si puissantes. Si on l'a chassé de l'Inde, ce n'est donc pas le peuple indien qui en a été cause, mais précisément parce que la caste brahmanique a de suite reconnu et relevé aux yeux des souverains hindous le caractère social et l'esprit démocratique de la nouvelle religion d'importation étrangère, qui allait menacer la constitution de l'état brahmanique ; les Bouddhistes ont été petit à petit éloignés de l'Inde comme des étrangers, non pas par des raisons religieuses, mais, comme les Chrétiens sous l'Empire des Césars, à cause surtout de l'esprit révolutionnaire qui se cachait au fond des doctrines religieuses. Sans les croyances populaires de la secte des Esséniens, répandue le long du chemin de Jéricho, sur les rivages du Jourdain et du lac de Génézareth, la prédication du Christ dans ces parages n'aurait point attiré autour de lui une si grande foule de disciples. Si Moïse et Mahomet n'avaient songé à codifier par une loi sacrée, devenue le Pentateuque et le Coran, les meilleurs usages et les meilleures pratiques du peuple juif et du peuple arabe, ni la loi mosaïque, ni l'Islam, n'auraient peut-être jamais été adoptés et suivis, jusqu'au fanatisme, par une si grande foule de croyants. Le dharma bouddhique, ainsi que le droit romain, ne sont qu'une forme de codification du sentiment le plus élevé et le plus constant de deux peuples ; de même les nombreux statuts des communes italiennes du moyen âge ne faisaient que fixer dans une loi un usage traditionnel que les chefs de la commune croyaient digne d'être consacré. Par le même procédé, le *grihyasûtra* ou rituel védique a pu devenir le *dharmaçâstra* ou code brahmanique ; le rituel de la religion payenne des Romains a déterminé en grande partie le rituel de l'Église catholique romaine à tel point qu'on n'a même pris garde aux hérésies évidentes, au point de vue de la foi chrétienne, qu'on y laissait passer. Ce n'est pas le moment

de vous en donner des preuves; mais je vais vous en citer un seul exemple qui suffira peut-être pour bien d'autres. Sur le terrain italique, les doctrines pythagoriciennes avaient donné corps à la croyance indienne sur la transmigration de l'âme humaine dans le corps des animaux; vous savez que la loi de Manou assigne le corps de différentes bêtes comme lieu de pénitence et de purgatoire pour les fautes commises pendant l'existence humaine; eh! bien, d'après le rituel le plus canonique de l'Église romaine, dans l'Office des morts, le prêtre doit encore réciter cette prière étonnante adressée à Dieu : *Ne tradas bestiis animas confitentium tuorum.*

Après cela, devrons-nous encore nous étonner si le folklore italien, de jour en jour, dans ses légendes de saints, dans les cérémonies qui se font autour de l'église, dans une foule de superstitions que l'on croit des superstitions catholiques, dans presque toutes les fêtes religieuses de l'année, nous montre des survivances merveilleuses des anciens cultes italiques?

La science folklorique, cet auxiliaire précieux de la mythologie et de l'histoire religieuse, avait d'abord commencé par de simples tâtonnements. Les premiers folkloristes n'étaient que des glaneurs de faits isolés, étranges et curieux, que l'on ridiculisait le plus souvent; les contes de fées n'étaient pour les personnes sérieuses que des contes d'enfants, des « Kindermaerchen » ; on ne se doutait pas encore que le premier conteur et le premier enfant avait été le peuple lui-même. Les anthropologistes et les ethnographes, à leur tour, avaient commencé à s'amuser, en livrant à une foule de lecteurs superficiels et désœuvrés des récits drôles, sur certains usages, sur des mœurs et croyances superstitieuses de peuples éloignés ou peu connus. Mais, à mesure que les folkloristes et les anthropologistes continuaient leur tâche, ils ont pu s'apercevoir qu'ils se trouvaient en face d'un ensemble de faits intéressants pour l'histoire générale de l'humanité et reconnaître qu'il fallait désormais accorder un meilleur traitement aux abondants matériaux que le folklore leur

fournissait et songer à mettre un peu de méthode dans leurs recherches et dans la classification des soi-disant faits curieux.

De même, dans les études mythologiques, ce qui avait, au premier abord, frappé l'imagination et excité la curiosité, était le caractère monstrueux et le côté merveilleux de certaines fictions. Mais, au fur et à mesure que l'on poussait l'investigation, on a commencé à saisir l'âme de ces prétendus monstres, la logique de leurs exploits extraordinaires, et par l'évolution de certains mythes comparés avec d'autres, on s'est parfaitement expliqué un certain nombre de faits dont l'apparence était grotesque et semblait les rendre invraisemblables, et qui, au contraire, raisonnés par la critique, devenaient des faits naturels. L'idole cessait alors d'en être une et demeurait un symbole vénéré d'un attribut divin. Le monstre alors disparaissait, pour faire place à un phénomène de la nature, que l'imagination poétique s'était représenté par des fictions plus ou moins anthropomorphiques.

Nous devons, à présent, à l'histoire des religions, à la science folklorique et à la mythologie comparée la possibilité de contempler, dans un horizon plus vaste, plus serein et plus lumineux, et de raisonner tout ce monde merveilleux qui a pris tant de place dans l'esprit religieux et dans l'histoire de l'humanité.

L'historien des religions que nous vénérons spécialement sous les noms des Strauss et des Reuss, des Renan et des Janet, des Max Müller et des Tiele, des Réville et des Boissier, des Barth et des Bergaigne, des Preller et des Maury, des Kuenen et des Sabatier, des Goblet d'Alviella et des Tylor, des Lang et des Nutt, des Wassilief et des Senart, pour ne citer que les plus populaires, nous a mis dans les mains le fil conducteur de cette belle trame lumineuse, sur laquelle l'histoire de Dieu a été tissée par les hommes. Nous devons donc refaire ensemble tout l'œuvre des vieux tisserands, poètes naïfs, devins inspirés, prêtres pénétrés et apôtres fervents, issus du peuple, qui ont fondé des religions si puissantes, qu'elles ne semblent plus destinées à périr. Tout reste encore debout et vivant, ce

que le peuple aux premiers âges de l'histoire avait créé, les formes ont changé, mais, sans nous en douter, de temps en temps, comme ces cloches du village natal de sa chère Bretagne que M. Ernest Renan sentait, en certains moments, retentir dans son âme celtique, les hymnes védiques de nos ancêtres ariens des hautes vallées du Cachemire chantent encore dans nos âmes latines. Nos ascètes les plus austères, nos prêtres les plus graves ne diffèrent guère des anciens sacrificateurs et des anciens anachorètes de l'Inde védique et brahmanique. Nous pouvons comprendre également l'avadâna bouddhique et la parabole évangélique. Nous invoquons encore Apollon et les Muses ; nous croyons encore entendre la voix des Sibylles, le chant des Sirènes ; nous cherchons encore les faunes et les nymphes dans nos forêts. Nous avons enfin donné à la sainte Vierge Marie, qui était menacée de suffocation dans les lignes fixes et dures de l'iconographie hiératique byzantine, la beauté et la perfection divine de Vénus-Aphrodite, la pureté de Diana-Artemis, la sagesse de Minerve-Athênè, les trois grandes qualités que les litanies des anciens poètes védiques, tout aussi touchantes que les litanies chrétiennes, avaient déjà reconnues, dans la première des vierges, dans la bienheureuse Aurore, l'épouse divine, la toute pure, la toujours jeune, la lumineuse, la bienveillante, la secourante et la triomphante au Ciel.

Notre privilège à nous, notre droit, et ajoutons encore, notre force est dans le pouvoir qui nous est conféré d'interpréter tout en faisant notre profit des indications précieuses que les orthodoxes de toutes les religions nous fournissent, d'interpréter les Védas, sans nous croire obligés d'adopter toutes les explications des philosophes et des théologiens védantins, d'étudier largement le Bouddhisme, sans nous en tenir exclusivement aux livres canoniques et aux catéchismes du Népal et de Ceylan, d'oser discuter les dieux de la Grèce, sans crainte de mourir empoisonnés comme Socrate ; d'interpréter la Bible en dehors de la Synagogue et le Talmud sans croire à l'infaillibilité des rabbins, le Coran et

l'Islam avec des vues plus larges que celles des ulemas, d'étudier l'esprit des Évangiles avec une liberté plus grande que celle que les Pères de l'Église et la *Summa* de saint Thomas pourraient nous consentir.

Dieu n'a point exigé que l'on fixât à la science qui s'occupe de Lui des Colonnes d'Hercule. Il n'y a donc aucune crainte que le Tout-Puissant puisse se sentir humilié, si l'imagination des hommes l'a foulé parfois dans la poussière, ou se croire grandi, lorsque nous dressons des temples avec un dôme plus élevé en son honneur.

L'Infini ne peut être ni grand, ni petit que pour notre faible conception; nous nous approchons de Lui, lorsque nous Lui prêtons des incarnations divines par un effort sublime de divinisation humaine; mais toutes nos mesures et toutes nos figures se perdent dans la majesté de Celui qui n'a eu ni commencement ni fin, mais qui a consenti à se révéler devant la conscience humaine sous tant de formes variées, qui font maintenant l'objet de nos recherches, l'intérêt de nos études, et l'instrument perpétuel de notre purification.

Ce qui est essentiel pour nous est de garder, au milieu de notre travail, une parfaite sérénité, et une impartialité que rien ne puisse troubler et confondre, même lorsque nous serions portés à sourire, à nous indigner, ou à nous émouvoir.

Nous devons surtout nous défendre de ces étonnements, qui accusent le plus souvent notre ignorance ou notre distraction.

A la suite de nos études patientes, nous avons eu lieu de nous persuader qu'une logique presque constante a réglé le développement de l'idée religieuse de la tradition populaire qui est devenue le plus souvent tradition d'Église. Grâce à cette logique, nous pouvons maintenant nous rendre un compte à peu près exact des faits, dans leurs apparences les plus disparates. Ce n'est certes pas le procédé rigoureux des catégories d'Aristote qui doit nous servir de guide; le peuple raisonne à sa guise et trouve, par ses instincts, des

rapports psychologiques entre les choses qui échappent souvent au logicien le plus habile, au psychologue le plus délicat. Nous devons donc nous habituer surtout à sa manière de raisonner, qui est en partie celle des enfants, pour choisir certaines nuances de la tradition religieuse, en dehors des raisons politiques qui ont pu modifier, parfois, les formes extérieures du culte et, dans l'Église même, les fonctions du clergé, mais le plus souvent la politique même, ayant dû constater à quel point, le peuple, l'enfant éternel, fidèle à ses anciennes traditions, a fini par ranimer la religion avec le rétablissement des anciens cultes que le peuple chérissait.

Si le Bouddhisme a pu résister à toutes les poursuites et triompher dans l'Asie orientale, il le doit au sentiment profond et démocratique de la compassion humaine qui est le fond de sa morale ; si le Christianisme, malgré les persécutions, a fini par triompher sur le Paganisme, c'est grâce à un sentiment de la fraternité des hommes en Dieu ; là est toute sa force et toute sa grandeur. Celui que le Dante appelait le soleil naissant d'Assise aurait pu être un *arhant* bouddhique ou un *thîrthamkara* jaïnique dans l'Inde, comme il est devenu en plein moyen-âge italien, par son humilité et par son amour ardent du prochain, l'auteur de la renaissance la plus pure et la plus bienfaisante du vrai christianisme. C'est pour cela que saint François d'Assise, ainsi que saint Paul, n'est plus seulement le grand saint des catholiques, mais, bien mieux encore, le saint admirable et adorable de tous les chrétiens.

Dans les origines du Christianisme la nouvelle Église qui voulait s'établir à Rome et prendre racine sur le sol italien a fait, d'ailleurs par rapport aux vieux dieux et génies du paganisme italique, ce que la théologie scolastique des Upanishads avait essayé et essaye encore, par un système d'accommodement avec les anciens dieux védiques et avec les dieux populaires du Brahmanisme. Ainsi que les *Upanishads* de l'Inde, malgré une lente élaboration philosophique et

théologique qui a duré près de vingt siècles, qui ne semble avoir encore rien perdu de son ancienne énergie, et dont le but évident est celui de spiritualiser le culte de Dieu, se sont gardés d'arrêter, de suffoquer, ou de supprimer les cultes populaires et de polémiser avec les sacristains et les gardiens du temple, la plupart très ignorants, mais qui seraient disposés à se laisser martyriser plutôt que de permettre un outrage quelconque à leurs petits dieux chers au peuple, de même, sur l'ancien sol italien, où la sève folklorique est restée si abondante encore, qu'elle semble inépuisable, aucune Église, aucune théologie chrétienne ne pouvait réussir à déraciner les anciens cultes traditionnels des races italiques.

Lorsque le Dieu s'incarne, il doit s'acclimater et se localiser sur le sol même où il a poussé. Si on le déplace, il doit chercher ailleurs une base populaire qui le soutienne. Pour devenir la religion catholique, apostolique, romaine en Italie, le Christianisme, né en Orient, devait donc absorber du paganisme italique tout ce qu'il renfermait de plus vital.

L'ancienne Italie était remplie de prodiges et de génies qui hantaient les forêts, les chemins, les villages; à chaque source, à chaque ruisseau, on voyait des êtres surnaturels, des esprits plus ou moins bienfaisants, et on dressait des autels, on faisait des invocations, pour se rendre propices les forces magiques, individualisées dans la nature. Les anciens génies tutélaires et les anciens dieux populaires de la vieille Italie n'avaient pas des noms illustres; on pouvait donc aisément les remplacer par d'autres noms; lorsque dans les premiers siècles de l'Église les hommes vertueux passèrent pour des thaumaturges, pour des hommes à miracles, on oublia bien vite l'ancien mystérieux bienfaiteur, lui ayant trouvé un remplaçant dans le nouveau saint chrétien auquel on ne tarda pas à attribuer tous les pouvoirs magiques et toutes les vertus de l'ancien génie local.

Ainsi que dans l'antiquité les Romains avaient été, avec une fidélité qui de jour en jour a lieu de nous étonner davan-

lage, les gardiens les plus tenaces du premier langage, des premières mœurs, de la première tradition religieuse arienne, le peuple italien, sous le voile assez transparent du catholicisme, a conservé presque intactes toutes ses traditions du paganisme. Sous ce rapport, l'Italie et l'Inde, comme à leur origine, présentent encore des ressemblances frappantes. Nos trente siècles d'histoire religieuse ne diffèrent guère, en ce qui concerne l'adaptation des formes populaires au culte. Au dessus de ces formes, le clergé, les philosophes et les théologiens ont pu placer des catéchismes, des systèmes et des dogmes; le peuple italien ne s'en est guère soucié, et par ses croyances superstitieuses a continué à fournir une sorte d'eau de Jouvence à la religion qui survit. C'est à cette eau que l'on continue à puiser pour faire le ciment qui doit tenir debout les nouvelles basiliques et les nouvelles chapelles que l'on construit en Italie; et ce vrai miracle du nouveau culte populaire qui s'appelle la Madone de Pompéi, création toute récente qui semble cependant si bien enracinée qu'on pourrait croire qu'elle date de tous les temps, a été possible seulement parce que le peuple y a reconnu des conditions vitales, et l'a adoptée. C'est donc encore sur le vieux que l'on construit de nouveaux cultes en Italie. Les bases de l'ancien édifice sont encore assez solides et inébranlables; par conséquent les coupoles des nouvelles églises peuvent s'élancer vers le ciel et élever les esprits de la foule sans crainte d'aucun tremblement de terre qui renverse un édifice si profondément établi.

Est-ce que le croyant aurait raison de s'attrister, de se méfier et de se mettre au désespoir parce qu'on lui prouve que le peuple aussi a travaillé en grande partie à la construction du temple qu'il fréquente? Devrait-il fermer les yeux devant la réalité, de crainte d'y perdre la vue? Ne vaut-il pas mieux suivre et imiter l'exemple d'Auguste et des premiers fondateurs du Christianisme et continuer paisiblement, sur le fond solide des croyances traditionnelles du peuple, l'œuvre de spiritualisation qui doit nous humaniser, et en

tirer seulement des dogmes sublimes qui nous consolent, des exemples éclatants qui nous fortifient?

Le peuple nous a forgé des mythes, le peuple a créé avant nous et nous a transmis ses croyances : et c'est encore le peuple le fondateur possible des religions futures. L'édifice religieux s'écroule où il manque d'une base populaire et le vrai gardien du temple est encore celui qui l'a créé.

Mais le premier créateur du vrai temple immortel est bien loin de nous et échappe à nos recherches, à nos conceptions et à nos mesures. Il ne nous donne que des rayons d'intelligence; la grande Lumière, la grande Intelligence est en Lui seul; vers Lui se tournent donc toutes les croyances et tous les cultes. Mais Il a fondé pour nous sur toute la terre, par toutes ses formes de révélation, un règne, un temple à part, dont nous sommes les citoyens et les prêtres desservants. Ce règne est l'Idéal, et l'Idéal c'est l'Infini qui se perd dans la Lumière et dont le centre sublime et insondable est Dieu lui-même. Ainsi que Dieu pénètre dans nos âmes d'une manière différente, les religions humaines ont contribué en différente mesure à élever l'idée de Dieu, par des abstractions métaphysiques, par des fictions poétiques, par des rêveries mystiques, par des conceptions mythologiques, par des épiphanies lumineuses, par des incarnations épiques ou dramatiques, par des transmigrations eschatologiques de l'âme divine qui peut dégénérer ou s'ennoblir, en traversant des corps humains, pour descendre plus bas en des formes animales, dans une plante, dans une source, dans une pierre même, et de ces formes viles, selon la doctrine évolutive des Upanishads, qui est celle de Vico pour l'histoire, reprendre un mouvement ascendant vers Dieu. C'est par le besoin d'animer avec la présence de Dieu la nature, que le peuple a souvent fait passer l'âme divine à travers les formes les plus humbles de la vie. Mais, par l'esprit religieux en tous les temps, sous toutes les formes, des plus grossières aux plus abstraites, l'unité de la vie, l'unité de toutes les existences, dans tous les cultes, s'est faite en Dieu.

Celui qui était au commencement du monde sera aussi à la fin si le monde doit avoir une fin. La marche titanesque de l'homme qui monte vers Dieu n'a jamais cessé et ne cessera jamais. Seulement ce n'est plus, comme dans les anciens mythes de Râvana, de Lucifer, de Prométhée et des Géants, pour escalader le ciel, pour le détrôner et le remplacer, mais seulement pour augmenter la première lumière par des lumières nouvelles, pour accroître l'âme créatrice divine par l'énergie individuelle et collective de nos âmes divinisées, pour donner de nouveaux bras au Créateur, de nouvelles consciences à la Grande Conscience, de nouvelles intelligences à la Vidyâ universelle, à l'Intelligence suprême, pour réaliser sur la terre le rêve du *yogin* qui veut par la dévotion s'identifier avec l'esprit pur de Brahma, du Bouddhiste qui désire, comme le roi Salomon, se noyer dans l'Océan de Sagesse, du Chrétien, qui par le Dieu des Dieux, par l'amour de tous ceux qui aiment, de tous ceux qui souffrent, voudrait la paix dans l'âme attendrie, et des rayonnements dans l'esprit éclairé, pour imiter, renouveler, immortaliser sur la terre, pour le bien de l'humanité, l'œuvre passionnée du Christ Rédempteur.

Je pense, Mesdames et Messieurs, que le dernier mot de l'Histoire des Religions a été dit depuis longtemps par le conte des trois anneaux que la tradition populaire rapporte à Saladin; par cet Abraham, Juif de Paris bien connu aux lecteurs du *Décameron*, lequel, après avoir constaté à Rome tous les défauts et tous les désordres du catholicisme, a saisi le seul côté divin de la religion du Christ et demandé le baptême; et enfin par ce philosophe chinois qui déclarait à son empereur la nécessité de mettre en accord trois bonnes religions, pour en avoir une excellente, la religion parfaite. L'historien des religions n'a aucunement la mission de fonder des religions nouvelles; mais, par la comparaison, il arrivera sans aucun doute à mettre en pleine évidence ce que chaque religion recèle de plus divin en elle, et à nous conduire tous petit à petit, par ce triage sublime, des religions à la religion. Ce n'est que par l'histoire comparée des religions, que la

conscience des défauts inhérents à chaque religion, se réveillant en nous, chaque religion, abandonnant spontanément tout ce qu'il y a d'inutile, de trop formel, de trop matériel dans son culte extérieur, pourra adopter, comme l'individu qui veut se purifier, la doctrine unique du dévouement absolu et du détachement parfait, pour remonter, délivrée du mal, vers l'Unité du Bien.

Toutes les religions, ainsi que l'histoire nous le montre, sont bien l'œuvre des hommes; la Religion seule est l'œuvre perpétuelle de Dieu, qui nous inspire et nous touche au fond de nos consciences pour nous ramener vers Lui, pour nous réunir autour de l'immortel Foyer.

Par cette représentation constante de l'Unité des âmes pures, montant, en silence, de tous les cultes, vers le Dieu de la Lumière infinie, l'Histoire critique et comparée des Religions, sereine et impartiale, clairvoyante et éloquente, deviendra non pas seulement une science, riche en faits et instructive, mais, de toutes les sciences humaines, à mon avis, et, je crois, Mesdames et Messieurs, au vôtre, la plus bienfaisante.

LES IDÉES DES INDIENS ALGONQUINS
RELATIVES A LA VIE D'OUTRE-TOMBE

(*Deuxième article.*)

CHAPITRE II

MYTHES ET RÊVES

L'étude des mythes algonquins relatifs à la vie future est beaucoup plus difficile que celle des rites, en raison, d'une part du peu d'abondance des documents et d'autre part de leurs discordances et de leurs contradictions.

Sources. — Les premiers missionnaires jésuites, auxquels nous devons tant de renseignements précieux et exacts sur les rites, ne nous ont conservé qu'un très petit nombre de mythes. Beaucoup d'autres écrivains nous ont rapporté sous une forme analytique et abstraite les croyances entretenues par les Algonquins sur la vie future, mais sans nous donner les récits mêmes où ces croyances s'incarnaient.

L'intérêt des voyageurs modernes s'est plus volontiers tourné vers les mythes, mais trop souvent les mythes qu'ils ont recueillis sont à demi-christianisés. On les trouve d'ailleurs fréquemment hors de leur territoire d'origine et des éléments empruntés aux mythes d'autres tribus se mêlent alors à l'histoire originelle, de telle sorte que l'on n'a plus devant soi qu'une masse confuse de légendes mutilées. Une autre difficulté de la mythologie algonquine, c'est la perpétuelle confusion entre les âmes des morts,

les dieux et les esprits. Dans certaines histoires, les régions situées au dessus du ciel et d'autres lointains pays sont représentées comme le séjour des âmes; mais en d'autres récits elles apparaissent comme peuplées par des esprits. Mon impression est que les Indiens ne distinguent pas nettement entre les différentes sortes d'esprits. Il semble que l'Indien regarde simplement comme un esprit l'âme d'un mort, à moins qu'il ne s'agisse de l'âme de quelqu'un qu'il connaissait ou de quelqu'un qui est mort récemment ou qui avait un caractère particulier ou qui tenait dans sa vie une place particulière. Cela ne veut pas dire que tous les esprits soient considérés comme des âmes désincarnées; l'Indien ne ferait point une pareille généralisation. Il y a tant de régions différentes sur la terre, il y a tant d'êtres surnaturels qui se montrent inopinément, qu'il ne prétend point savoir d'où vient chacun d'eux. Il faut nous souvenir aussi qu'il peut tout aussi bien s'agir de l'âme d'un animal que de celle d'un homme.

Classification des mythes. — En laissant de côté les histoires qui se rapportent à des esprits d'un caractère mal déterminé, nous nous trouvons en présence d'un ensemble de mythes qui ont trait aux exploits des âmes dans le pays des morts. Des visites à l'autre monde ont fréquemment eu lieu, et ce sont les récits de ces visites qui constituent l'essentiel de cette mythologie d'outre-tombe. Ces histoires peuvent se diviser en trois catégories : 1° celles où l'âme est représentée visitant l'autre monde durant un rêve ou une extase[1]; 2° celles où l'être humain se rend au pays des morts en chair et en os[2]; 3° celles où il s'agit

1) D. Brainerd, *Life and Journal*, pub. par J. Edwards, Edimbourg, 1898, p. 505; Le Clercq, *Nouvelle relation de la Gaspesie*, Paris, 1691, p. 310-11; Hariot's *Brief Report* in *Pinkerton's collection of voyages*, Londres 1812, XII, p. 604-5; J. G. Kohl, *Kitschi-Gami*, trad. anglaise, Londres 1860, p. 221 et sqq.; Schoolcraft, *Algic Researches*, II, p. 128 et sqq.; H. Y. Hind, *Narrative of Red River exploring expedition, of 1851 and Assiniboine and Saskatchewan exped. of 1858*, Londres, 1860, II, 129.

2) Le Clercq, *loc. cit.*, p. 312 et seq.; J. Gregg, *Commerce of the Prairies*, New-York, 1844, II, p. 239-40; Grinnell, *Blackfoot Lodge tales*, New-York, 1892.

d'un mort qui revient parmi les vivants[1]. Les Indiens n'établissent pas d'ailleurs de distinction bien nette entre ces trois classes de visites. Lorsque c'est un vivant qui va au pays des âmes, son âme seule réussit à y pénétrer[2]. Entre les histoires de la première et de la troisième classes, il y a d'étroites relations. Celui dont l'âme visitait l'autre monde était considéré comme mort, tant que son âme n'était pas revenue; le mythe indien implique qu'il est mort, puis a ressuscité. Mais les gens de l'autre monde sentaient bien qu'il n'était pas mort à proprement parler ou bien son état véritable se manifestait par le fait que son âme rentrait dans son corps. Les âmes qui apparaissent dans la troisième classe d'histoires étaient bien parties pour le pays des morts afin d'y rester, mais elles sont revenues sur la terre pour y faire une courte visite, ou bien elles y ont été ramenées par un de leurs parents qui est allé les chercher dans l'autre monde. Il leur a fallu revêtir une forme humaine ou être réintroduites par quelque moyen dans leurs corps, si elles doivent demeurer parmi les vivants[3].

Le mythe de la Gaspésie rapporté par Le Clercq. — Nous reproduirons ici dans ses traits essentiels le mythe recueilli par Le Clercq; c'est un des plus anciens que nous connaissions, un des plus complets et des plus caractéristiques. Une tradition des Gaspésiens, nous dit Le Clercq, rapporte qu'un de leurs ancêtres étant tombé dangereusement malade, demeura pendant quelque temps plongé dans une sorte d'insensibilité; lorsqu'il reprit ses sens, il dit à son ami qu'il revenait du pays des âmes où vont tous les Gaspésiens après leur mort. Bien que jusque-là il n'eût jamais été permis aux âmes de revenir sur la terre, le chef du pays des morts lui avait donné la permission de retourner parmi les siens pour leur parler de cette contrée qu'ils ignoraient. Il

1) P. Kane, *Wanderings of an artist among the Indians of North America*, Londres, 1859, p. 394-95; J. A. Jones, *Traditions of the North American Indians*, Londres, 1830, I, p. 260 sqq.; Schoolcraft, *Algic Researches*, II, p. 61-4; Grinnell, *loc. cit.*, p. 127-31; Le Clercq, *loc. cit.*, p. 320-6.

2) Gregg, *loc. cit.*, II, p. 239; Grinnell, *loc. cit.*, p. 128-31.

3) Grinnell, *loc. cit.*, p. 130-31; Gregg, *loc. cit.*, II, p. 240; Le Clercq, *loc. cit.*, p. 320-21.

apportait avec lui des fruits que le chef lui avait donnés. Après s'être acquitté de son message, il mourut. Cette histoire, dit Le Clercq, a été l'origine de la croyance des Gaspésiens en une vie à venir. A la suite de cet événement, un petit groupe d'Indiens se décida à aller visiter ce lointain pays; le chef de l'expédition était un père qui voulait revoir et reconquérir son fils, qui était mort récemment. Après un long et pénible voyage quelques-uns des Indiens arrivèrent au pays des âmes. Ils y trouvèrent des âmes d'animaux, les âmes des canots et des autres objets dont s'étaient servis leurs ancêtres. Le géant qui gardait l'entrée menaça de les tuer pour être venus vivants au séjour des morts. Mais les supplications, la douleur et le passionné désir du père de revoir son fils finirent par toucher le gardien; il accepta les présents des Indiens et les laissa passer[1]. Ils gagnèrent alors en jouant avec le chef du blé et du tabac qu'il les engagea à planter à Gaspé. Ils entendirent le chant joyeux des âmes et le fils défunt arriva invisible. Le chef le rendit visible et lui donna la grandeur d'une noix; puis il prit cette âme, la mit dans un sac[2] et donna avis au père de retourner immédiatement dans son pays, d'étendre le cadavre de son fils sur le sol d'une loge construite à cet effet et de réintroduire l'âme dans le corps, en prenant grand soin qu'il n'y ait dans la cabane aucune ouverture par où elle pût s'enfuir et retourner au séjour des morts. Le père s'en retourna avec l'âme de son fils, mais une femme ouvrit le sac et l'âme s'échappa. Le récit ajoute qu'avant de quitter le pays des âmes, le père avait visité ses différentes régions. Il avait vu la sombre demeure des méchants et le séjour délicieux des bons et toutes les bonnes choses qu'il renfermait. Cet épisode semble une addition à l'histoire originelle; il brise la trame du récit, comme peut s'en assurer lui-même quiconque lira le texte du P. Le Clercq.

Dans cette histoire apparaissent la plupart des traits qui figu-

1) Le Clerc, *loc. cit.*, p. 315-16. En quelques-unes de ces histoires, le vivant qui se rend à l'autre monde est changé en un spectre par un magicien avant d'entrer au pays des âmes; J. Gregg, *loc. cit.*, II, p. 239; Grinnell, *loc. cit.*, p. 120.

2) Dans l'histoire shawnie, le frère qui est allé chercher sa sœur au pays des morts enferme son âme dans un roseau creux (Gregg).

rent dans les mythes relatifs à l'autre monde : la visite en un songe au pays des âmes, la visite sous forme corporelle, la difficulté pour un vivant de pénétrer dans le séjour des morts, les choses utiles qu'on en rapporte, l'âme d'un mort ramenée sur la terre. Ce dernier trait se retrouve rarement dans les mythes. Les versions ojibeways représentent ce retour de l'âme comme d'une extrême difficulté.

Les interpolations chrétiennes. — La situation et le caractère de l'autre monde diffèrent beaucoup d'un mythe à l'autre, mais dans chaque tribu il existe un mythe eschatologique que tous ses membres racontent à peu près de la même manière. Nous examinerons plus loin les caractères de ces conceptions mythiques, telles qu'elles nous apparaissent alors que les tribus indiennes n'ont pas encore subi l'influence européenne. Il nous faut tout d'abord noter ici les modifications qu'elles ont subies sous l'action du christianisme. C'est dans le domaine du mythe, bien mieux que dans celui des rites qu'il nous est donné d'observer ces transformations dans les croyances. Nous avons relevé dans le récit de Le Clercq la mention de deux régions distinctes dans l'autre monde, l'une destinée aux bons et l'autre aux méchants. L'auteur ne nous donne aucune indication sur les sources où il a puisé les différentes parties de l'histoire, mais la très imparfaite liaison de l'épisode où figure cette mention avec le reste du mythe, nous incline à penser que ce trait doit être rattaché à des influences chrétiennes et que l'épisode a été ajouté postérieurement.

Dans certains mythes la présence des éléments chrétiens est plus évidente encore. Dans une histoire, qui provient des Knisteneaux[1], il est question de deux âmes qui reviennent sur la terre pour exhorter les vivants à faire le bien afin de pouvoir parvenir au séjour du bonheur ; le Bon Esprit les protégera dans leur difficile voyage. Dans le même récit, il est dit que le lieu de supplice est réservé à ceux qui ont été brûlés vifs comme prisonniers. Ce curieux mélange des idées indiennes et chrétiennes sur l'enfer, décèle le caractère composite de toute l'histoire. School-

1) J. A. Jones, *loc. cit.*, I, p. 268 et sqq.

craft a recueilli chez les Chippeways (Ojibeways) une légende où un amant va chercher sa bien-aimée jusqu'au pays des âmes[1]. Le Maître de la Vie ne permet pas à l'âme de retourner sur la terre et ordonne à l'amoureux de revenir sur ses pas, « car, dit-il, ton heure n'est pas venue. Les devoirs pour lesquels je t'ai créé et que tu dois accomplir, tu ne t'en es point encore acquitté entièrement ». Ce sont là des conceptions fort étrangères à la pensée indienne. L'idée d'aller au pays des morts pour en ramener celle qu'on aime est une idée indigène en Amérique, mais la conception d'un suprême magistère d'un Maître de la vie, qui gouverne les hommes et leur enseigne leurs devoirs, n'a sa place dans l'esprit d'aucun Algonquin qui n'a pas subi l'influence chrétienne. Dans cette histoire, il est dit également que tous les enfants parviennent jusqu'à l'autre monde; or, nous verrons que d'après les conceptions indiennes, le voyage est tout particulièrement difficile pour les enfants (voir plus bas, Part. II, ch. III).

Comparaison et relation des mythes et des rites. — Les rites se modifient beaucoup moins aisément que les mythes et les données qu'ils fournissent ont un caractère de beaucoup plus grande authenticité. Quand les idées chrétiennes viennent modifier les rites indiens, c'est seulement en en rendant moins stricte l'observance et quelquefois, mais rarement, en leur substituant des pratiques analogues. S'il avait existé des rites funéraires chrétiens qui pussent s'adapter aux idées indiennes, ils se seraient sans doute amalgamés aux vieilles coutumes comme les légendes chrétiennes relatives au ciel et à l'enfer se sont mêlées et fondues aux mythes indiens. En fait, des efforts, parfois heureux, pour transformer les pratiques rituelles des Indiens, ont été accomplis par les Jésuites, mais les vieux rites ont souvent subsisté alors que se modifiaient les croyances qui prennent corps dans les mythes. Il faut nous tenir en garde contre les erreurs où nous

1) Schoolcraft, *Western Scenes and Reminiscences* (1853), p. 79-81; *Indian Tribes*, I, 321-23. Une histoire analogue se retrouve dans J. A. Jones, *loc. cit.*, I, p. 255 et seq.; elle se rapporte aux Chippeways. Voir aussi A. Mackenzie, *Voyages from Montreal through North America in 1789 and 1773*, N.-Y., 1803, p. 101.

pourrions tomber, en acceptant les histoires recueillies à une époque récente comme des documents sur la pensée originelle des Peaux-Rouges, parce que leur facilité à été grande à admettre les idées chrétiennes et les notions de toute sorte que les Européens leur ont apportées, mais les variations même de ces histoires nous sont d'un précieux secours pour l'étude du développement religieux, lorsqu'il nous est possible d'en tracer l'évolution.

La cause essentielle de la variabilité des mythes, c'est qu'ils se transmettent oralement de l'un à l'autre. Ce sont des produits de l'imagination indienne et qui n'ont pas toujours une vitale importance; ils ne l'acquièrent que si des rites viennent sanctionner les affirmations et les croyances qu'ils renferment. Quand nous trouvons mention dans un mythe de morts qui se rendent à l'autre monde un fusil à la main, nous ne pouvons tenir pour assuré qu'il ne s'agisse pas d'une fantaisie passagère du conteur, à moins que nous ne sachions d'autre part que la coutume existe de placer des fusils dans les tombes à côté des morts. Les mythes, d'autre part, nous fournissent d'utiles données sur l'évolution des pratiques. Dans l'histoire, où apparaît une âme qui revient parmi les vivants pour les mettre en garde contre la coutume de mettre un si encombrant bagage dans les tombes[1], se reflète la tendance à restreindre l'importance du mobilier funéraire, qui s'est développée, ainsi que nous l'avons noté, sous l'influence des idées européennes; cette conception mythique à son tour a exercé sur les changements de la coutume une action accélératrice.

Les mythes et les rêves. — La matière des mythes relatifs à l'autre vie est fournie par les rêves. Le Clercq nous raconte que c'est par un rêve d'un de leurs « grands hommes » que fut apportée aux Gaspésiens la première notion d'un autre monde. Que cette représentation de l'autre vie se soit construite en son rêve, il n'y a rien là que de plausible, et qu'à ce rêve on ait ajouté foi, on peut bien moins encore en douter. Les rêves mêmes des hommes ordinaires exerçaient une grande influence sur les

1) Schoolcraft, *Algic Researches*, II, p. 128-31.

croyances et les actes de tous. Dans les expéditions guerrières, les rêves des guerriers déterminaient souvent la direction qu'il fallait prendre et la tactique à suivre; leurs âmes durant leur sommeil étaient allées en reconnaissance jusqu'au camp ennemi[1]. Quand des voyageurs ont demandé aux Indiens comment ils étaient renseignés sur la vie future, il leur a toujours été répondu que des membres de la tribu avaient visité l'autre monde durant un rêve ou une extase. Le *jossakeed* est fréquemment emporté durant ses extases jusqu'au pays des âmes, mais le plus souvent, c'est un brave chasseur qui raconte son voyage[2].

Un fait très frappant, c'est que l'Indien ne fait pas plus volontiers appel à l'autorité des anciens mythes qu'aux expériences personnelles d'hommes actuellement vivants qui ont fait le voyage. Les histoires qui nous ont fourni les éléments de ce travail nous sont données en majeure partie comme les rêves de gens qui vivaient encore au temps du narrateur. L'autorité du mythe ne vient pas de son antiquité ou de son origine surnaturelle, mais du fait que c'est un rêve de gens en renom dans la tribu. Lorsque les idées chrétiennes ont pénétré dans l'esprit des Indiens, elles se sont fait, à elles aussi, une place dans leurs rêves. Ce qui confère une autorité à tel récit à demi-chrétien, ce n'est pas tant les enseignements de l'évangéliste ou du missionnaire que le rêve qui vient confirmer sa parole.

Les rêves et les rites. — Puisque c'est dans un rêve que la légende ou le mythe trouve sa sanction, que c'est par des rêves qu'il se développe, et que ces récits merveilleux, tissés des images des songes, exercent sur les rites une influence profonde, il est évident qu'un rite peut lui aussi avoir dans un rêve son origine. On raconte qu'un Indien refusa le baptême, après qu'il eut décidé de se faire chrétien, parce qu'en un rêve il lui avait été dit que

1) Le Beau, *Aventures ou voyage curieux et nouveau parmi les sauvages de l'Amérique*, Amst., 1738, II, p. 140 et seq.; A. Henry, *Travels and adventures in Canada and the Indian territories*, p. 153; Gregg, *loc. cit.*, II, p. 246, 7.

2) Kohl, *loc. cit.*, p. 220, 21; P. Jones, *History of the Objibway Indians*, Londres, 1861, p. 102; J. Tanner, *Captivity and Adventures*, N.-Y., 1830, p. 290; Hind, *loc. cit.*, II, 129; Brainerd, *loc. cit.*, p. 505.

les Indiens seraient malheureux dans le paradis chrétien [1]. Ses doutes sur le bonheur qui l'attendait dans le ciel des chrétiens ne naquirent sans doute point en rêve, mais son rêve les précisa et les fortifia en leur conférant une signification et une autorité nouvelles. Un chef Pottawatomi déclara que la coutume de déposer des aliments sur les tombes avait son origine dans le rêve d'un de ses ancêtres auquel était apparue l'âme d'un de ses amis, qui lui avait dit qu'elle était affamée [2]. Qu'il faille assigner à une coutume aussi générale que celle des offrandes alimentaires aux morts et en aussi parfait accord avec la manière de penser des peuples primitifs une pareille origine, c'est extrêmement invraisemblable, mais cette déclaration suggère l'idée, que corroborent d'ailleurs les faits, que les morts apparaissent souvent en rêve aux Indiens pour leur faire connaître leurs besoins et que les offrandes qu'on leur apporte à certains moments ont leur cause dans de telles apparitions [3]. Si l'époux survivant rêve de l'époux défunt, il se doit immoler à celui ou à celle qui n'est plus, à en croire une information qui se rapporte à une tribu non spécifiée [4].

Le rite repose quelquefois sur le commandement d'un dieu. Un clan des Ottawas brûlait ses morts parce que, disait-on, Michabou le lui avait ordonné [5]. Mais c'est là un fait exceptionnel, et il est d'ailleurs probable que pour donner cet ordre le Grand Lièvre est apparu en rêve à l'un de ses adorateurs comme eût apparu l'âme d'un ancêtre.

Les rites de la tribu semblent, en bien des cas, avoir leur origine dans l'initiative d'un individu : c'est ainsi que l'on attribue la coutume de déposer les cadavres sur des plateformes ou des

1) Kohl, *loc. cit.*, p. 277-78. *Cf.* Kane, *loc. cit.*, p. 394, 5.

2) Keating, *Narrative of an Expedition to the source of St Peter's river* I, p. 107-8.

3) Mackenzie, *loc. cit.*, p. 24; De Smet, *Western Missions and Missionaries*, 1859, p. 226; Schoolcraft, *Alg. Res.*, II, p. 61. Voir aussi l'histoire du Comanche dans Yarrow, *First Ann. Rep. of the Bureau of Ethnol.*, p. 99.

4) La Hontan, *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale*, 1703, p. 139. *Cf.* Keating, *loc. cit.*, I, p. 113-14. Si l'âme du défunt regarde derrière elle, c'est qu'elle demande que quelqu'un la suive.

5) S. Rasles, *Lettres* (1723) in *Lettres édif. et curieuses*, VI, 163, 9.

échafauds au désir d'un chef qu'on disposât ainsi sa dépouille mortelle[1]. Mais il faut remarquer que les actes des individus en toute matière grave ont d'ordinaire leur cause dans un rêve ou une vision. C'est ainsi, par exemple, que le jeune garçon, au temps de son jeûne, apprend dans une vision quel sera son esprit protecteur ou à quel objet magique il lui faudra avoir recours pour se protéger[2].

1) Warren, in Schoolcraft, *Indian Tribes*, II, p. 161.
2) Hind, *loc. cit.*, II, p. 134; P. Jones, *loc. cit.*, 89, 90; G. Copeway, *Life History and Travels and Sketch of Ojebwa Nation* (1847), p. 93. Ces trois dernières références se rapportent aux Ojibeways.

DEUXIÈME PARTIE

LES CROYANCES

CHAPITRE PREMIER

LA CONCEPTION DE L'AME

Nous avons discuté dans la première partie de cette étude la valeur comparative des données que fournissent les mythes et les rites pour l'étude de cet ensemble de croyances et de pratiques que l'on désigne quelquefois sous le nom de culte des morts. Nous en venons maintenant à considérer la question du dedans, essayant de nous mettre à la place de l'Indien et de formuler en son lieu sa croyance, qu'il n'avait pas coutume de formuler lui-même. Nous tenterons de reconstruire l'idée que se fait l'Algonquin de la vie future au moyen des inductions que nous pourrons tirer de notre analyse de ses pratiques et de ses mythes funéraires, des explications qu'il donne de ses propres rites et des renseignements qu'il fournit directement sur ses croyances en cette matière.

Voici les principales questions qu'il semble que nous devions nous poser : Que pense l'Algonquin de la nature de l'âme ? Quelles relations cherche-t-il à conserver avec l'âme des défunts ? Quel est le caractère véritable du séjour des morts ? Quelles analogies possède-t-il avec le séjour des vivants ? Quel rapport unit la destinée de l'âme à la conduite morale de l'individu durant sa vie terrestre ? Quelle place tiennent les dieux dans la vie future ? Quelle

influence exerce sur la conduite de l'Indien l'idée de la vie future? Ces questions n'auraient pas grand sens pour les Indiens, mais leurs coutumes cependant nous permettront d'y répondre, et c'est cela même qui leur donne pour nous un sens.

L'âme. — Les noms par lesquels on la désigne. — Pour se faire quelque idée de la nature qu'assignent à l'âme les Algonquins, il convient d'examiner tout d'abord les noms qu'ils lui donnent. Pour traiter à fond le sujet, la connaissance des différentes langues algiques serait indispensable. Nous ne pouvons que rappeler ici, sans en faire la critique, ce qu'ont dit sur ce point divers voyageurs et érudits. Chez les Montagnais et les Micmacs, le mot qui correspond le plus exactement à notre mot d'âme désigne l'ombre [1]. Chez les Cris, d'après Richardson, le mot qui désigne le corps d'un mort ou un défunt entre dans la composition de l'expression qui désigne l'aurore boréale [2]. La signification du mot qui désigne l'âme est moins claire [3]. Dans la Nouvelle-Angleterre, d'après Brinton le nom que porte l'âme signifie ombre (*chemung*) [4]. Des deux mots qu'indique Williams [5] comme désignant l'âme, l'un [6] est dérivé du mot qui signifie dormir, l'autre [7] signifie miroir. Chez les Delawares l'âme est l'ombre, d'après Brainerd [8]; Brin-

1) *M'cheejacmik* chez les Micmacs, « A French Abbot » [Maillard], *An account of the Micmacs and Maricheets*, 1758; pour les Montagnais, voir Le Jeune, *Relations de la Nouvelle-France*, année 1634, éd. Cramoisy, p. 58-9. Sagard donne comme le nom sous lequel les Montagnais désignent la voie lactée l'expression de « Tchipai Meskenaw » = le chemin des âmes, p. 457-8. [G. Sagard Théodat rapporte que les Hurons donnent aussi à la voie lactée ce même nom de chemin des âmes (*Atiskein Adabatey*). *Le Grand Voyage au pays des Hurons* (1632) p. 282. — L.-M.].

2) Ame = *Tchipai* (cf. l'expression usitée chez les Montagnais et le Tschipey des Delawares, voir ci-dessous. L'aurore boréale a pour nom Tchipai-ükk (danse des morts); Richardson, *Arctic Searching Expedition*, II, p. 393.

3) *Atchak* ou *akhchak*, cf. *achakht* ou *atchâk*, étoile et *atchak-ash*, loutre *ibid.*, 387-8.

4) *The myths of the New World*, 3e éd., 1896, p. 273.

5) *Key into the languages of New England* (1643), ch. XXI.

6) *Cowwewonck*.

7) *Michachunk*.

8) *Chicung*, Brainerd, *loc. cit.*, p. 503.

ton[1] donne deux noms de l'âme, l'un[2] signifiant ombre et provenant d'une racine qui implique l'idée de la répétition, l'autre[3] qui provient d'une racine qui signifie être séparé ou mis à part et qui est en connexion également avec des mots qui signifient merveilleux. Un autre auteur[4] donne aussi deux noms de l'âme; l'un, celui que Brinton traduit par « ombre », il le traduit simplement par esprit[5]; l'autre[6] signifie, dit-il, la substance d'un homme. Chez les Ojibeways, deux mots sont en usage pour désigner l'âme ou l'esprit d'un mort, l'un que l'on traduit d'ordinaire par âme ou ombre, l'autre par spectre ou esprit[7]. L'esprit ou l'âme est, au témoignage d'un voyageur, un fantôme volant pour les Miamis[8]. Chez les Pieds-Noirs du Montana, l'ombre d'une personne est considérée comme son âme, mais les ombres errantes des méchants Pieds-Noirs portent le nom de « spectres ».[9]

Dans la plupart des tribus l'âme était donc regardée comme une ombre. Là où il existe deux mots, l'un deux se rapporte d'ordinaire spécialement à l'âme des morts et désigne particu-

1) *The Lenape and their Legends* (1885), p. 69. Cf. *Lenape-English dictionary*, p. 83.

2) *Tsitschank*.

3) *Tschipey*. Cf. les Cris et les Montagnais.

4) Schweinitz, *Life of Zeisberger* (1871), p. 95.

5) *Wtschitschank*.

6) *Wtellenapewoagan*.

7) *Ochicay* = âme, Schoolcraft, *Indian tribes*, II, p. 68, Keating, *loc. cit.*, II, p. 154. *Ojeechaigoman* = ombre d'un homme; Mac Kenney, *Sketches of a Tour to the Lakes* (1827), p. 349. Le nom du pays des morts est *Jeebyug* (*ibid.*, p. 487). Le nom de l'aurore boréale dérive de *jeeby*, *ibid.*, p. 349. Cf. Lanman, *Records of a tourist*, p. 246-8. Les esprits des morts que l'on entendait gémir sur l'île La Pointe étaient appelés *jeeling* (Warren in Schoolcraft, *Indian Tribes*, II, p. 145. (Les Ojibeways donnent le nom de *jébi* aux images ou reliques des morts (Tanner, *loc. cit.*, p. 293. Cf. *Ibid.*, p. 291). La fête des morts porte le nom de *jeebanakawni* (P. Jones, *loc. cit.*, p. 98), mais Jones se sert du mot *Ojechág* pour traduire « esprit » dans sa traduction de l'évangile de saint Jean. Voir J. Howse, *Cree language and analyses of Chippeway dialect* (Londres, 1844), p. 24.

8) Volney, *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis d'Amérique* (Paris, 1803), II, p. 530 (vocabulaire Miami). L'esprit ou l'âme = *Atchipaia*, c'est-à-dire, Fantôme volant.

9) *Sta-au*. « Le squelette humain est aussi appelé *sta-au*, c'est-à-dire, spectre » (Grinnell, *loc. cit.*, p. 273).

lièrement ce que nous appelons du nom de spectre (*ghost*). Dans la discussion nous nous servirons du mot d'âme comme désignant d'une manière générale cette partie de l'homme que les Algonquins considèrent comme séparable et comme se séparant en fait du corps en maintes occasions.

L'âme dans les rêves. — Les Algonquins, comme nombre d'autres peuples non civilisés, croient que l'âme délaisse souvent le corps durant le sommeil et accomplit alors de longs voyages. Les âmes des Indiens s'en vont souvent en reconnaissance jusqu'au camp ennemi et lorsque le dormeur se réveille, il peut dire à sa tribu où sont les ennemis, et les guerriers obéissent aux directions que leur donne son rêve. Lorsqu'un Pottawatomi mourait d'une blessure d'origine inconnue, on estimait que son âme l'avait reçue d'un ennemi en une recontre qui avait eu lieu pendant les voyages qu'elle avait accomplis durant son sommeil[1]. Nous avons déjà noté le fait que l'Indien visitait souvent l'autre monde pendant ses rêves. Mais l'âme d'un dormeur n'était pas tout à fait pareille à celle d'un mort. Les esprits qui habitent l'autre monde reconnaissaient comme différentes d'eux-mêmes les âmes qui venaient vers eux durant les rêves des dormeurs, mais les vivants n'étaient point aussi habiles à saisir cette différence[2].

L'âme des morts. — Les Indiens reconnaissent qu'ils ne peuvent point toujours dire si l'âme a quitté le corps en une extase ou si elle s'en est séparée définitivement et de façon à amener la mort, bien qu'ils sachent que les deux cas sont en réalité tout à fait différents. L'âme d'un mort ne peut en effet rentrer dans le corps qu'elle a abandonné pour l'animer de nouveau. Dans une histoire ojibeway, l'âme d'un chasseur, qui, durant une extase, voyage sur le chemin des âmes, rencontre l'âme de son ami, qui, lui, est réellement mort et il lui demande de retourner avec lui en sa demeure, mais l'âme du mort ne peut accéder à sa demande, précisément parce qu'elle est l'âme d'un mort[3]. On peut empêcher la mort d'un homme en s'emparant de l'âme qui cherche à aban-

1) Gregg., *loc. cit.*, II, p. 246, 7.
2) Kohl, *loc. cit.*, p. 223; Grinnell, *loc. cit.*, p. 128, 9.
3) Kohl, voir ci-dessous, ch. III.

donner le corps[1], mais lorsqu'elle l'a délaissé définitivement, il semble que sa nature se modifie, car les vivants cherchent à l'éloigner d'eux. Les âmes des morts sont stupides et sans intelligence[2], d'après les Indiens du Canada avec lesquels s'est entretenu le P. Le Jeune. Il écrit en un autre passage qu'ils considèrent l'âme comme une ombre[3] qui reproduit tous les traits du vivant. Les Knisteneaux pensent que les vapeurs qui flottent au-dessus des marais sont des âmes de trépassés[4].

L'âme est d'ordinaire invisible. Quand l'Indien la chasse par des coups hors de sa cabane, il ne la voit pas et lorsqu'il brandit sa javeline pour la frapper, il s'imagine qu'elle flotte dans l'air devant lui[5]. Quand, dans le mythe de la Gaspésie, le père s'en est allé dans l'autre monde chercher son fils, son âme s'est approchée de lui invisible et ce n'est que sur l'ordre du chef du pays des morts qu'elle s'est faite visible et a revêtu les dimensions d'une noix[6]. Dans l'histoire shawnie, le frère a mis l'âme de sa sœur dans un roseau creux; c'est à l'aide de certaines « médecines », qu'il l'a transformée en un objet matériel[7]. Dans un récit Pied-Noir relatif au pays des morts, les âmes sont représentées comme visibles à quelque distance, mais, ajoute-t-on, lorsqu'on arrive à l'endroit où elles apparaissent, on ne trouve plus rien[8].

Les spectres peuvent être blessés, mais les blessures leur font moins de mal qu'aux vivants[9]. Le feu semble leur être fatal[10].

1) Le Jeune, *Rel.*, 1637, ch. xv.

2) « Stupides et sans connaissance », *Rel.*, 1636, éd. Cramoisy, p. 43, 4. *Cf. Rel.* 1634, p. 61.

3) « Ils se représentent l'âme de l'homme comme une image sombre et noire ou comme une ombre de l'homme mesme, luy attribuant des pieds, des mains, une bouche, une teste et toutes les autres parties du corps humain ». *Rel.*, 1634, p. 58, 59. *Cf.* Le Clercq, *loc. cit.*, p. 327.

4) A. Mackenzie, *loc. cit.*, p. 94.

5) Le Jeune, *Rel.* 1639, p. 149.

6) Voir ci-dessus, part. I, ch. II.

7) Gregg, *loc. cit.*, II, p. 240; cf. Kohl, p. 225.

8) Grinnell, *loc. cit.*, p. 132-3. Cf. Schoolcraft, *Western Scenes*, p. 80.

9) Grinnell, *loc. cit.*, p. 70 et seq.; Radisson, *Voyages among North American Indians* (1652-84), p. 238.

10) Grinnell, *loc. cit.*, p. 131, 133, 273; Van der Donck, *Description of the*

On entend souvent des spectres qu'on ne voit pas. Dans les visites au pays des âmes, la présence des esprits est fréquemment décelée par leurs chants ou leurs cris[1]. On entend les âmes errantes gémir ou faire tapage sur la terre[2].

Bien qu'invisible l'âme mange. Les aliments placés sur les tombes sont souvent consommés ou du moins rongés par les âmes[3]. Mais l'idée que l'âme mange les aliments matériels n'est pas universelle; ce n'est même point, à mon avis, la conception la plus commune. C'est une pratique très répandue que de brûler la nourriture destinée aux morts[4]. La part des morts dans les festins est presque toujours brûlée. Il semble que l'on pensât qu'elle revêtait ainsi une forme mieux appropriée pour les âmes; ils se nourrissaient de la fumée[5]. On ne s'attendait point toujours du reste à ce que les morts consommassent les aliments matériels que l'on déposait sur leurs tombes sans les brûler. Le P. Lallemant demandait un jour à un Montagnais comment l'âme pouvait faire usage des ustensiles qui étaient dans la tombe du mort; il lui répondit que c'était seulement de l'âme des pots, des couteaux, etc. qu'elle se servait[6]. Mais qu'elles mangent les aliments matériels ou seulement l'âme des aliments, les âmes mangent indubitablement; elles ont besoin des of-

New-Netherlands (New-York, *Hist. Soc. Coll.* Ser. 2, vol. I), p. 216. Cf. les coutumes de divers peuples qui éloignent les esprits au moyen du feu. J. G. Frazer, *Journal of the Anthr. Inst. of Gr. Br. and Irel.*, XV, p. 76.

1) Grinnell, *loc. cit.*, p. 133 (Pieds-Noirs); Le Clercq, *loc. cit.*, p. 20 (Gaspésiens).

2) Warren, *History of the Ojibeways* (*Minnesota Hist. Soc. Coll.*, vol. V, 1885), p. 110; Van der Donck, *loc. cit.*, p. 216; Grinnell, *loc. cit.*, p. 273 (Pieds-Noirs), Richardson *in* Franklin's *Narrative of Journey to Polar Sea* (1819-22) p. 70 (Pieds-Noirs); Le Jeune, *Rel.* 1639, éd. Cramoisy, p. 147 (Canada).

3) Le Jeune, *Rel.* 1634, p. 59; *Rel.* 1639, p. 147; De Smet, *Western Miss.*, p. 226 (Delawares); Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, III, p. 195.

4) Le Jeune, *Rel.* 1533, p. 53; *Rel.* 1634, p. 24, 25, 86; *Rel.* 1635, p. 65; Champlain, *Voyages*, 1604, éd. Otis, II, p. 143 (Micmacs); P. Jones, *loc. cit.*, p. 99, 101 (Ojibeways).

5) Tanner, *loc. cit.*, p. 283; P. Jones, *loc. cit.*, p. 99; Le Jeune, *Rel.* 1640-41, p. 193-4.

6) Ch. Lallemant, *Lettre au P. Hierosme Lallemant*, *Québec*, 1er août 1626.

frandes faites sur les tombes et lorsqu'elles sont arrivées dans l'autre monde, un des plus vifs plaisirs qu'elles y goûtent, elles le doivent à l'abondance du gibier et des beaux fruits dont chacun peut manger à sa fantaisie.

Puissance de l'âme. — La puissance de l'âme est diminuée par la mort. L'ennemi mort est, pensons-nous, moins redouté que l'ennemi vivant. Le vivant peut se rendre maître d'une âme, s'il réussit à la saisir et l'âme ne peut lui échapper ou du moins si elle y parvient, c'est en se glissant à travers une ouverture; ce n'est jamais de vive force[1]. En poussant des cris et en brandissant des armes, on oblige l'âme à s'éloigner et elle ne peut rendre coup pour coup. C'est seulement aux êtres imprévoyants et sans énergie que les âmes peuvent faire du mal. Si on laisse un esprit demeurer avec des hommes vivants, il peut les faire mourir, mais c'est plutôt par une sorte de contagion que par des actes précis[2]. Les spectres, qui errent sur la terre, peuvent cependant revêtir la forme d'animaux et tirer alors vengeance de leurs ennemis. Chez les Pieds-Noirs, on attribue aux âmes errantes une activité beaucoup plus grande qui les rend dangereuses; on l'attribue surtout aux spectres des ennemis[3].

Les animaux et les choses, aussi bien que les hommes, ont des âmes. Dans leur voyage à l'autre monde, les Gaspésiens ont constaté que les âmes humaines se servaient des esprits des canots, des arcs, des flèches etc., et ils ont trouvé là les âmes des animaux mêlées à celles des hommes[4].

1) Le Clercq, *loc. cit.*, p. 321, 26; Gregg, *loc. cit.*, II, p. 239.

2) Le Jeune, *Rel.* 1639, éd. Cramoisy, p. 149; Kohl, *loc. cit.*, p. 106, 7; Keating, *loc. cit.*, I, p. 113 sq. Cf. ci-dessus part. I, ch. I (sacrifices humains).

3) Grinnell, *loc. cit.*, p. 273.

4) Le Clercq, *loc. cit.*, p. 327. Pour d'autres tribus voir la lettre du P. Ch. Lallemant; Le Jeune, *Rel.* 1634, p. 86 (Montagnais); Keating, *loc. cit.*, II p. 51; Cf. P. Jones, *loc. cit.*, 104 (Ojibeways).

CHAPITRE II

LES RELATIONS ENTRE LES VIVANTS ET LES MORTS.

Nous avons déjà mentionné les rites et les coutumes en usage dans les cérémonies funéraires. Nous allons maintenant essayer de les interpréter et de déterminer la conception que se faisait l'Algonquin de ses relations avec les morts. Nous examinerons successivement : 1° dans quelle mesure il tentait de maintenir les liens qui l'unissaient aux morts ; 2° dans quelle mesure et en quels cas il s'efforçait de tenir les morts à distance ; 3° dans quelle mesure il prenait soin du bien-être des morts ; 4° s'il adorait les morts. En d'autres termes, nous rechercherons si son attitude envers les morts lui était dictée par l'amour ou par la crainte ou bien par ces deux sentiments et dans quelle mesure par chacun d'eux ; dans quelle mesure il sentait les morts en sa dépendance et se sentait lui-même dépendre d'eux.

L'affection pour les morts et le chagrin des survivants. — On ne saurait douter que dans les circonstances normales le sentiment qui animait les parents du mort ne fût un sentiment de douloureuse tristesse. Ils souffraient de la perte qu'ils avaient faite et aspiraient au retour de celui qu'ils aimaient. On raconte que que chez les Delawares les gens du deuil allaient visiter la tombe et interpellaient le mort, avec des lamentations et des pleurs, lui demandant pourquoi il les avait si vite abandonnés et pourquoi il n'avait pas consenti à demeurer plus longtemps au milieu d'eux, s'il n'avait pas de bonnes boissons et toutes les autres choses qu'il pût désirer[1] ? Ces lamentations avaient pu revêtir un caractère cérémoniel, mais nous sommes fondés à admettre qu'elles répondaient à l'attitude normalement adoptée

1) Holm, *Short description of New Sweden* (*Penns. Hist. Soc. Mem.*, III) p. 143.

envers les morts et qu'approuvait l'opinion. « Pourquoi es-tu parti si vite pour le pays des ombres », disait un vieux chef ojibeway en sa plainte solitaire sur la mort de son fils[1]. Les fréquentes visites à la tombe du défunt et les lamentations dont elles s'accompagnent constituent la meilleure preuve des sentiments d'affection qu'éprouvent les survivants à l'égard des morts et surtout lorsque ces visites ne sont pas faites à des époques marquées d'avance. La conservation de reliques du défunt, et particulièrement de boucles de ses cheveux, correspond au désir de maintenir étroitement serré le lien qui vous unit à lui. On raconte que chez les Ojibeways les parents du mort portaient des cordes destinées à leur faire conserver son souvenir[2].

Crainte des morts. — Ces manifestations d'affection et de douleur trahissent le désir de posséder encore comme autrefois la société de l'ami perdu. « Pourquoi nous avez-vous quittés? » dit celui qui pleure, ou « Lève-toi et viens avec nous »[3]. Il faut les distinguer de celles où s'exprimerait le désir qu'apparaisse son spectre et qu'il se mêle aux vivants. Nous avons vu que c'étaient ceux-là mêmes, qui se lamentaient et multipliaient leurs visites à la tombe, par qui étaient accomplis des rites pour chasser l'âme de leurs demeures. La contradiction n'est qu'apparente : il suffit de faire la distinction nécessaire entre l'ami ou le parent que l'Indien connaissait et son spectre qu'il ne connaît pas et qu'il redoute. Cette distinction se retrouve en pays civilisés : on voit une personne prodiguer des caresses à un cadavre, avec lequel elle redouterait de se trouver seule ou visiter chaque jour une tombe dont elle craindrait d'approcher pendant la nuit. Les Algonquins, comme nous-mêmes, voudraient que ceux qu'ils ont perdus revinssent auprès d'eux, mais ils voudraient qu'ils revinssent vivants et, comme nous, ils redoutent leurs spectres, qui causeraient leur mort, s'ils demeuraient au milieu d'eux. La crainte des morts est une crainte de la mort — et c'est là ce qui détermine l'Indien à chasser loin de lui son

1) Kohl, *loc. cit.*, p. 257.
2) P. Jones, *loc. cit.*, p. 101.
3) Heckewelder, voir part. I, ch. I.

ami mort ou à le prier instamment de partir ou à s'en aller lui-même se fixer ailleurs.

La crainte qu'inspire l'âme d'un ennemi repose sur d'autres fondements. Dans certains ouvrages relatifs aux Indiens et à d'autres peuples non civilisés ou à demi civilisés, il est dit que les âmes des ennemis sont seules redoutées. Ce qui est vrai, c'est que ce sont seulement leurs âmes et celles des étrangers malheureux auxquelles est attribuée l'intention de vous faire activement du mal. La peur qu'on éprouve au contact de l'âme d'un ami est de nature différente ; on le redoute parce qu'il apporte avec lui la mort, et cela non pas parce qu'il souhaite de vous faire du mal, mais simplement parce qu'il est lui-même un mort.

Soins que l'on prend des morts. — Nous avons fait plus haut la remarque que chasser loin de soi les âmes des morts ne signifie point que l'on néglige de leur donner les soins que l'on doit. Le P. Le Jeune a vu aux Trois-Rivières une femme qui couvrait avec des branches d'arbres les tombes de ses parents pour les préserver de la chaleur du soleil[1]. Les morts sont dans une large mesure dans la dépendance des vivants ; ils souffrent dans leur long voyage, s'ils ne sont pas munis de tout ce qui est nécessaire pour un voyage et ils sont inhabiles à se le procurer eux-mêmes ; il faut que les vivants le déposent sur leurs tombes. Chez les Cris, on croit que si les choses nécessaires n'ont point été données au défunt, il erre sur la terre jusqu'à ce qu'il les ait reçues[2] ; mais pendant combien de temps devra-t-on déposer des aliments sur la tombe ? Aussi longtemps que subsiste le corps, d'après certains récits[3] ; d'autres documents font mention d'une période d'une durée déterminée, trois semaines chez les Delawares, d'après Heckwelder[4] ; le Père De Smet raconte qu'un Delaware converti lui avait dit qu'il avait déposé sur la

1) *Rel.* de 1635, éd. Cramoisy, p. 65-6.
2) A. Mackenzie, *loc. cit.*, p. 94.
3) Belcourt, *Department of Hudson Bay* (*Mém. Hist. Soc. Coll.*, vol. I), p. 232 (Saulteux). Cf. Keating, *loc. cit.*, I, p. 113.
4) Voir ci-dessus, part. I, ch. I.

tombe de son père son plat favori, chaque jour durant un mois, jusqu'au moment où il avait appris en rêve que le défunt était arrivé dans l'autre monde[1]. L'âme avait besoin d'un équipement complet et pendant un certain temps de provisions de bouche. On considère d'ordinaire que la durée du temps pendant lequel il fallait apporter des aliments correspondait à la durée du voyage que l'âme avait à effectuer, mais comment déterminer la longueur du voyage? Il nous en faut donc revenir aux explications qui font intervenir la durée du souvenir des morts dans la mémoire des vivants, le temps pendant lequel subsiste le corps et enfin, en un grand nombre de cas, les rêves. Le graduel oubli du mort amènerait la graduelle indifférence pour ses besoins. La cessation des offrandes pourrait trouver, ainsi que nous l'avons vu plus haut, une raison déterminante en un rêve qui lèverait tous les doutes sur les besoins que le défunt peut encore ressentir.

La fête annuelle des morts. — La fête annuelle des morts semble avoir une autre signification que les offrandes apportées à la tombe durant les premiers mois qui suivent la mort. Ces offrandes en effet, ont leur raison d'être dans les besoins attribués à l'âme ; or comment une âme pourrait-elle avoir besoin de nourriture une fois par an et n'en avoir besoin qu'une fois? La fête annuelle repose, pensons-nous, sur le désir de préserver et de maintenir le lien qui unit les vivants aux morts. C'est une observance cérémonielle, célébrée d'ordinaire par la famille ou la tribu.

Propitiation. — Lorsque l'âme est réellement redoutée et que des offrandes la peuvent satisfaire, n'est-on pas fondé à les considérer comme une sorte de propitiation, comme un don destiné à écarter des vivants le mauvais vouloir des spectres? On ne saurait douter que l'âme qui apparaît pour réclamer des offrandes n'est point la très bienvenue et que les vivants souhaitent de se débarrasser d'elle. « Prenez ce que nous vous donnons et allez-vous en » tel est le ton de bon nombre de discours funè-

1) *Western Miss.*, p. 226.

bres[1]. Mais ce sont les observateurs modernes[2] et non pas les écrivains anciens qui ont insisté sur ce caractère propitiatoire des cérémonies funéraires chez les Indiens. Les récits des jésuites représentent toujours les offrandes aux morts comme accompagnées de sentiments d'une vive tendresse. Le désir de la propitiation, la tendance à faire des offrandes aux morts pour les éloigner de soi ou apaiser leur colère, n'aurait-il pas acquis une force nouvelle au milieu de l'effondrement des conceptions religieuses des Indiens? Schoolcraft parle d'esprits qui poussent les vivants dans le feu parce qu'on a négligé de leur faire des offrandes, ou qui poursuivent les gens qui passent auprès des cimetières jusqu'à ce qu'on ait apporté aux âmes la nourriture dont elles ont besoin[3]. Ces croyances impliquent comme donnée essentielle le fait que les morts avaient été négligés. Dans les tribus que nous ont décrites les anciens missionnaires jésuites, cet oubli des morts était inconnu et les histoires de Schoolcraft semblent, ou bien se rapporter à des circonstances exceptionnelles ou correspondre à un état de choses où le souci du bien-être des morts avait graduellement fait place à l'indifférence. Les morts négligés errent sans pouvoir trouver de repos et tourmentent les vivans, mais dans les circonstances normales la tombe n'était pas négligée ; le désir d'écarter de soi des malheurs ne pouvait donc être le motif des soins que l'on prenait des défunts. N'ayant point expérimenté les effets de la négligence en ce domaine, l'Indien ne pensait point aux résultats qu'elle aurait pu amener. Nous estimons en conséquence que les offrandes faites aux morts ont leur origine dans la conception que l'on se formait de leurs besoins et que ces pratiques sont inspirées par des sentiments de tendresse et d'amour. Dans les conditions normales elles n'ont point pour objet d'éloigner des vivants les âmes des morts.

1) Mac Coy, *History of Baptist Indian Mission* (1840), p. 132 (Pottawatomis); P. Jones, *loc. cit.*, p. 99 (Ojibeways).

2) Schoolcraft, *Indian Tribes*, I, p. 39; Loskiel, *History of the Mission of the United Brethren among the Indians of North America* (Londres, 1794, p. 45).

3) *Loc. cit.*

Il en va autrement avec l'âme étrangère. Il y a des esprits errants et inquiets qui parcourent la terre en tourmentant les vivants. Ce sont souvent les âmes de ceux qui sont morts de mort violente[1]. Il faut écarter ces esprits turbulents par des cérémonies propitiatoires. Les âmes des ennemis peuvent aussi attaquer les vivants et recevoir en conséquence des offrandes accordées par la crainte.

Culte des morts. — Existe-t-il dans les relations qui unissent les vivants aux morts des traits qui pourraient nous conduire à admettre l'existence d'un culte des morts? Nos recherches, dans l'ensemble, ne semblent pas déposer en ce sens. Les défunts nous apparaissent comme des êtres faibles, les ombres seulement des hommes ; ils ont besoin de l'assistance des vivants pour se procurer de la nourriture et des vêtements, des outils et des armes, pour se procurer même du feu. C'est le vivant qui doit expliquer au mort le chemin qu'il lui faut suivre pour arriver à l'autre monde. Ils ne sont pas des puissances supérieures, mais de pauvres êtres sans force qui sont placés dans la dépendance des vivants. Les choses sont du moins ainsi pendant les premières semaines ou même les premiers mois qui suivent les funérailles.

Il y a, il est vrai, certains documents qui font mention de prières adressées à ces morts impuissants. Peter Jones, l'Ojibeway converti, raconte qu'après les funérailles « on fait au mort l'offrande habituelle qui consiste en soupe, en viande ou en eau de feu. On donne à chacun des assistants sa part dans un bol et une certaine quantité est prélevée pour être consumée en un sacrifice. Pendant qu'on le dispose à la tête de la tombe, le vieillard désigné pour prendre la parole en cette circonstance fait une prière à l'âme du défunt, énumérant ses bonnes qualités, implorant sa bénédiction, la suppliant de faire obtenir aux siens par son intercession abondance de gibier ; il l'exhorte également à s'éloigner tranquillement »[2].

Jones ne donne pas la description détaillée de la cérémonie

1) Grinnell, *loc. cit.*, p. 70-77, 273.
2) P. Jones, *loc. cit.*, p. 99.

funèbre, il ne rapporte point en leur forme exacte les termes du discours; pour des raisons que nous exposerons bientôt, il semble probable qu'on ne prononçait point d'habitude une prière dans les circonstances qu'il indique : c'est une pratique qui paraît avoir un caractère exceptionnel. Des documents nouveaux paraissent nécessaires pour résoudre dans son ensemble la question du culte des morts chez les Algonquins.

Dans un autre récit dû à un prisonnier d'une tribu Ottawa se trouve la description d'une fête célébrée dans sa famille indienne adoptive. Il raconte qu'après la tombée du jour les membres de la famille entrèrent dans la case et s'assirent en silence dans l'obscurité. Le chef de la famille servit chacune des personnes présentes, puis il fit un discours; dans ce discours, qui dura une demi-heure, il invoqua les mânes de ses parents et de ses amis, il les supplia d'être présentes auprès de lui, de l'aider à la chasse et d'accepter les aliments qu'il avait préparés pour elles [1]. Je ne vois aucune raison de mettre en doute l'authenticité de ce récit, il est très probable que les âmes des morts recevaient un culte aux fêtes annuelles de la tribu ou de la famille, mais il est improbable qu'on leur adressât des prières lors des funérailles. Toute l'attitude des Indiens envers l'âme qui vient d'abandonner le corps est en contradiction avec l'état d'esprit qu'impliquerait une prière adressée à cette âme pour obtenir d'elle des bienfaits. Les choses vont tout autrement quand il s'agit des âmes de ceux qui sont morts depuis longtemps. La fête annuelle, comme nous en faisions tout à l'heure l'hypothèse, est bien plutôt une cérémonie destinée à assurer l'union entre les vivants et les morts qu'une pratique destinée à gratifier les besoins des âmes. Nous avons vu, d'ailleurs, que les âmes faisaient dans l'autre monde des présents de valeur à leurs visiteurs terrestres [2].

On trouve d'autres indices du culte des ancêtres dans ce fait que le dieu principal, sorte de héros divin semble être un ancêtre divinisé de la tribu. On montrait dans une île du Lac Su-

1) A. Henry, *loc. cit.*, p. 133-5.
2) Rasles in *Lettres édifiantes et curieuses*, VI, p. 168-9 (Ottawas).

périeur qui portait son nom, la tombe de Nanibojou, le créateur des Indiens; on y déposait des marmites, des fusils bénis, du tabac, etc. [1], c'étaient les mêmes objets que ceux que l'on apportait en offrandes aux morts que l'on avait connus.

CHAPITRE II

LE SÉJOUR DES AMES APRÈS LA MORT

Il est extrêmement difficile de déterminer quel est le lieu où habitent les âmes des morts. Tantôt nous les trouvons à la tombe même mangeant les offrandes qu'on leur a apportées, tantôt elles hantent leurs anciennes demeures, tantôt elles sont errantes par les champs et les forêts ; et les mythes nous les représentent comme vivant en un autre monde. A vrai dire, il semblerait qu'elles fussent en même temps dans l'autre monde et dans ce monde-ci. Les âmes des morts errent autour des cases de leurs parents, dit le missionnaire des Gaspésiens et elles viennent prendre les aliments qu'on leur a réservés [2]. Le mythe cependant qu'il nous a lui-même rapporté, nous représente un père entreprenant un long et périlleux voyage en un lointain pays pour reconquérir l'âme de son fils. Un vieil Indien dit au Père Le Jeune que certaines gens avaient deux âmes [3]. C'est là une croyance qui, au dire de nombreux voyageurs, se retrouve en différents pays, mais l'examen des documents dont nous disposons sur les Indiens algonquim, montre que dans leur cas du moins, il s'agit d'une conception artificielle, créée par les interprétations des missionnaires chrétiens.

1) Henry, *loc. cit.*, p. 212-13. Cf. *Rel. de la Nouvelle-France*, années 1669-70, éd. Cramoisy, p. 65-6.

2) Le Clercq, *loc. cit.*, p. 327.

3) *Rel.* 1639, éd. Cramoisy, p. 146. Cf. Schoolcraft, *Western Scenes*, p. 204.

Les âmes sur la terre. — On s'accorde généralement à admettre que l'âme demeure un certain temps auprès du corps après que la mort a eu lieu. Les Indiens croient, dit l'Ojibeway Peter Jones[1], que l'âme du mort demeure pendant quelques jours autour du wigwam du défunt et qu'elle flotte dans l'air auprès du cadavre après qu'on l'a mis dans la tombe, pendant quelque temps encore avant de partir pour le monde des esprits. Que l'âme demeure auprès du wigwam, cela résulte nettement du fait que les survivants ont à l'en chasser. Son séjour auprès de la tombe est nettement établi par le fait qu'on y apporte des offrandes d'aliments pendant les quelques semaines qui suivent les funérailles. L'âme au témoignage de quelques documents reste auprès de la tombe aussi longtemps que subsiste le corps[2]. Cependant les légendes indiennes racontent que bien longtemps avant ce moment, l'âme part pour son voyage au pays des esprits. C'est chose habituelle, dit un missionnaire chez les Pottawatomis de frapper sur le poteau érigé sur la tombe pour annoncer l'arrivée de quelqu'un[3]. Il y a de nombreuses raisons de croire que l'on pensait que l'âme revenait toujours auprès de la tombe[4]. C'était là qu'elle venait prendre sa part du festin annuel, c'était là qu'on venait la visiter et lui parler.

Les âmes errantes. — On s'attend à ce que les morts reviennent fréquemment visiter leurs anciennes demeures et leurs amis d'autrefois, sinon s'installer d'une manière permanente auprès d'eux. L'habitude de mettre pour eux de côté des aliments en est la meilleure preuve. Un auteur parle d'âmes qui viennent

1) P. Jones, *loc. cit.*, p. 104. Warren, au contraire, dit que l'âme, d'après les Ojibeways, part immédiatement après la mort pour le voyage qu'elle doit accomplir (*Mém. Hist. Soc. Coll.*, t. V, p. 73) ; B. Drake, *Life of Black Hawk*, p. 35 (Sauks et Renards) s'accorde en ses renseignements avec Jones. De Smet, *Western Missions*, p. 225 (Delawares) dit que l'âme demeure près de l'endroit où a lieu la mort plusieurs jours et même des semaines et des mois entiers.

2) Belcourt, *loc. cit.*, p. 232 (Saulteux). Cf. Keating, *loc. cit.*, I, p. 113 (Pottawatomis).

3) Mac Coy, *loc. cit.*, p. 195.

4) Le P. Le Jeune a vu une femme qui étalait des branches vertes sur les tombes de ses parents pour les préserver du soleil. *Rel.* 1635, éd. Cramoisy, p. 65, 66.

fumer avec les vivants[1]. Chez les Ottawas, Henry s'est fréquemment enquis des croyances relatives à l'autre vie et il a constaté qu'elles différaient d'un individu à l'autre. « Quelques-uns supposent que les âmes restent en ce monde; bien qu'invisibles aux yeux des hommes, elles sont capables de voir et d'entendre leurs vœux et de venir à leur aide dans les moments de détresse et de péril »[2]. « Quand elles sont une fois parties pour le pays des esprits, les âmes ne peuvent revenir dans leurs corps, mais elles peuvent encore en des apparitions faire visite à leurs amis », dit à propos des Ojibeways un écrivain plus récent[3]. En plusieurs tribus se retrouve la croyance que les morts apparaissent de temps à autre réincarnés en des corps d'animaux[4].

La croyance que certaines âmes errent sur la terre sans pouvoir trouver de repos est répandue dans les tribus algonquines[5]. Il semble d'après quelques récits que ce soient les âmes des méchants qui sont assujetties à cette destinée. Dans une légende pied-noir, il est question d'une femme qui hantait la place où elle avait été tuée. Le même auteur dit que les âmes des méchants errent près du lieu où ils sont morts et viennent sans cesse rôder autour des loges où habitent les vivants, cherchant toujours à leur faire du mal ; « quelquefois elles frappent sur les peaux dont les loges sont faites ou sifflent par le trou de la fumée[6]. » Les Cris qui n'ont pas reçu de funérailles décentes apparaissent dans les arbres auprès de leurs anciennes demeures.

Diverses pratiques viennent confirmer la réalité de cette

1) De Wied, *Travels in the interior of North America*, p. 259 (Pieds-Noirs).

2) A. Henry, *loc. cit.*, p. 151.

3) Keating, *loc. cit.*, II, p. 155.

4) Belcourt, *loc. cit.*, p. 232 (Saulteux); Grinnell, *loc. cit.*, p. 75-7 (Pieds-Noirs); Marston *in* Morse, *Report on Indian Affairs* (New Haven, 1822), p. 139 (Renards); Dorman, *Origin of Primitive superstitions*, 38.

5) R. Williams, *Key into the languages of New England* (*Rhode Island Hist. Soc. Coll.*, vol. I), ch. XXI et Winslow dans Young, *Chronicles of the Pilgrim fathers of the colony of Plymouth*, p. 355-6 (Nouvelle-Angleterre), Van der Donck, *loc. cit.*, p. 215 (New-York) ; Grinnell, *loc. cit.*, p. 273 (Pieds-Noirs) ; Richardson, in Franklin, *loc. cit.* p. 70 (Pieds-Noirs).

6) Grinnell, *loc. cit.*, p. 71, 273. Voir aussi Richardson *in* Franklin, *loc. cit.*, p. 70.

croyance à la persistance de la vie des âmes sur la terre. Elle repose sur la conservation persistante de certaines parties du corps, sur la persistance du souvenir des morts dans la pensée des vivants et sur certains événements mystérieux qui suggèrent à ceux qui vivent encore de la vie terrestre la présence des esprits. Mais simultanément avec cette conception s'était formée dans la pensée indienne l'idée d'un pays des âmes; l'imagination l'avait élaborée et elle avait trouvé dans les rêves une autorité et une sanction nouvelles.

Le pays des âmes. — La notion du pays des âmes et du voyage qu'il faut faire pour s'y rendre présente dans une même tribu une constance et une uniformité presque parfaites, mais les différences sont grandes sur ce point entre les croyances des diverses tribus. La principale difficulté que présente l'étude de la question gît en ce fait que les écrivains chrétiens se sont servis d'expressions chrétiennes pour exprimer des idées indiennes.

Virginie. — Les Indiens de la Caroline du Nord croyaient, au témoignage de Hariot, qu'il existait pour les morts deux séjours distincts, l'un pour les bons, l'autre, un gouffre profond situé vers l'Ouest pour les méchants. Le capitaine Smith raconte que les chefs et les prêtres des Virginiens s'en vont après leur mort habiter au delà des montagnes vers l'Occident, mais que pour le commun peuple il n'y a pas d'autre vie après la vie présente[2]. Les Indiens du Potomac pensaient que le séjour des âmes était situé à l'Est[3].

Shawnies. — Les Shawnies se représentent l'autre monde comme situé au dessus du ciel. On y peut parvenir par une ouverture qui est située à l'Occident et il faut pour s'y rendre un voyage de quelques mois[4].

1) Hariot in Pinkerton, XII, p. 604. Cf. Picart, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (1783), I, p. 152-3.

2) *Map of Virginia*, éd. Arber, p. 78, 9. *Historie of Virginia*, p. 374. Cf. Spelman's *Account of burial* in Arber's *Introduction* cx.

3) Newport, *Description of Virginia*, in *Archæologia americana*, IV, p. 64; Strachey, *Historie of Travaile into Virginia* (Hakluyt Soc., IV), p. 99.

4) Gregg, *loc. cit.*, II, p. 239.

Delawares. — Les Delawares de la Pensylvanie et du New Jersey pensaient qu'après la mort les âmes s'en allaient vers le Sud[1]; quelques-uns estimaient que ce lointain pays n'était ouvert qu'aux bons, et que les méchants en étaient exclus[2]. A une époque plus récente apparaît chez eux la notion indéniable d'un double séjour des âmes, l'un pour les bons, l'autre pour les méchants[3]. Au témoignage de Loskiel, la voie lactée était le chemin qui conduisait au pays des âmes[4].

New-York. — Les tribus algonquines de l'État de New-York pensaient que les morts s'en allaient vers le Sud[5] ou vers l'Ouest[6]. Les âmes des méchants, d'après Van der Donck, se rendent à un séjour distinct ou bien errent sur la terre[7].

Nouvelle-Angleterre. — Les Indiens de la Nouvelle-Angleterre du Sud plaçaient le séjour des âmes des morts à l'Ouest ou au Sud-ouest[8], mais ils croyaient que les âmes des méchants n'y pouvaient entrer; elles devaient errer sans pouvoir trouver le repos[9]. D'après les Abenakis, les âmes des bons s'en vont vers

1) Brainerd, *loc. cit.*, p. 503. 5; Penn, *Letter to the Committee of the Free Society of Traders of Pennsylvania in London* in Penn's *Works* (Londres, 1726), II, 699 et seq.; Loskiel, *loc. cit.*, p. 35. Un Delaware visita le pays des âmes situé au delà du soleil levant; Brainerd, *loc. cit.*, p. 505. Cf Strachey sur les Indiens du Potomac.

2) Brainerd, *loc. cit.*, p. 503.

3) De Smet, *West. Missions*, p. 223-5 (1855).

4) Loskiel, *loc. cit.*, p. 35, 6.

5) Van der Donck, *loc. cit.*, p. 215; Wolley, *Two years' Journal in New-York*, 1678-80, Londres, 1701, p. 50.

6) Denton, *Brief description of New-York*, Londres, 1670, p. 9; Wassenaer, *Historie van Europa*, p. 29.

7) Van der Donck, *loc. cit.*, p. 215, 16.

8) Williams, *loc. cit.*, p. 113; Winslow in Young, *loc. cit.*, p. 355, 6; Wood, *New England's Prospect*, Londres, 1634, p. 104, 5; Morton, *New English Canaan* (Amsterdam, 1637), liv. I, ch. XVI. « A l'ouest dans les cieux », d'après Winslow. Cf. Josselyn, *Account of two voyages to New England* (*Mass. Hist. Soc. Coll.*, Ser. B, vol. III), p. 135. « Le ciel est au delà des blanches montagnes » (influence chrétienne).

9) Williams, *loc. cit.*, p. 113; Winslow, *loc. cit.*, p. 356; Denton, *loc. cit.*, p. 113. « Les méchants se rendent aux demeures infernales d'Abamocho »; Wood, *loc. cit.*, p. 105, dans le centre de la terre; Morton, *loc. cit.* (ces dernières conceptions sont d'origine chrétienne).

le Sud, les âmes des méchants se rendent en un endroit très éloigné[1].

Micmacs. — Les Micmacs croyaient que le pays des âmes était situé fort loin et qu'il fallait pour y parvenir un rude et long voyage[2]. *Le Clercq* dans la description qu'il nous donne des Gaspésiens rapporte que dans le pays des âmes il y a deux parties distinctes, l'une réservée aux bons, l'autre aux méchants[3].

Montagnais. — D'après les Montagnais, les âmes des morts se rendent aux extrémités de la terre au coucher du soleil[4], ils appellent la voie lactée le chemin des âmes[5], mais ceci se rapporte à une conception différente. Le pays des morts est situé à quinze jours de marche d'après certains Indiens du Canada[6].

Cris. — Bien que nous ne possédions aucune description digne de foi de l'autre monde tel que se le représentent les Cris, nous avons quelques détails sur le voyage qu'il faut faire, d'après eux, pour y parvenir; il rappelle ceux que l'on trouve dans les légendes des Ojibeways[7]. Au témoignage d'Umfreville les Cris regardaient l'aurore boréale comme une danse exécutée par les âmes des morts[8].

Ottawas. — Les Ottawas, dans la dernière partie du XVII[e] siècle entretenaient des opinions très variées sur la question du séjour des âmes. Les uns pensaient que les âmes demeuraient sur la terre, d'autres qu'elles se rendaient en un pays lointain, les

1) Maurault, *Histoire des Abnakis* (1866), p. 16.

2) [Maillard], *Account of Micmacs and Maricheets*, Londres, 1758, p. 45, 6; Le Clercq, *loc. cit.*, p. 312, 509 (Gaspésiens).

3) P. 327, 8.

4) *Rel.* 1637, ch. XI. Cf. Jouvency, *Historia Soc. Jesu*, in rééd. de O'Callaghan, l. XV, part. V, p. 344.

5) Sagard, *loc. cit.*, p. 457-8.

6) Radisson, *loc. cit.*, p. 238 (il s'agit probablement des Cris ou Ojibewais.

7) Voir Richardson in Franklin, *loc. cit.*, p. 70; Hind, *loc. cit.*, II, p. 129, 30.

8) *Present state of Hudson's Bay*, Londres, 1790, p. 190. Chez les Ojibeways on retrouve une conception semblable (Lanman, p. 246-8). C'était probablement une idée assez répandue, malgré son caractère fantastique, comme celle qui faisait de la voie lactée le chemin des âmes. Elle est du domaine du mythe bien plutôt que de celui des rites. Voir miss Browne, *Journal of American Folk-lore*, III, p. 213, pour la présence d'une conception analogue chez les Abenakis du Maine.

méchants étaient séparés des bons et devaient errer dans des contrées stériles et des marais[1].

Ojibeways. — Le monde des esprits d'après les Ojibeways était situé très loin[2] vers l'Ouest[3]. Suivant certaines relations les méchants avaient un séjour distinct ou devaient errer dans de sombres régions[4]. Mais Kohl après une soigneuse enquête affirme qu'il n'existait point pour les morts deux séjours distincts[5].

Sauks et Renards.—D'après les Sauks et les Renards, le pays des âmes était situé au delà d'une prairie et d'un fleuve vers l'Ouest[6]. Les Pottawatomis et d'autres tribus voisines se faisaient probablement une idée analogue de sa situation.

Pieds-Noirs. — L'autre monde, d'après les Pieds-Noirs du Montana, était situé dans les montagnes de sable qui se trouvent au nord-est du pays qu'ils habitent[7]. En parlant d'un défunt, un Pied-Noir ne dit jamais : Un tel est mort, mais : *Espatchekie etapie*, il est parti pour les montagnes de sable[8]. Les méchants ne se rendent point à ce pays mais continuent d'errer autour de l'endroit où ils sont morts[9]. Grinnell rapporte que, d'après les Pieds-Noirs ou Siksikas de la Saskatchewan, l'âme après la mort

1) A. Henry, *loc. cit.*, p. 152. Cf. D. W. Harmon (*Journal of Voyages in interior of North America*, Andover, 1820), p. 364, 5 (il s'agit en ce passage de tribus non spécifiées habitant à l'est des Montagnes Rocheuses), qui dit que les âmes des méchants errent longtemps dans les marais, mais finissent par atteindre le séjour des esprits.

2) Au bout du monde à deux ou trois jours de marche. Kohl, *loc. cit.*, p. 211, 15; Mrs Baird, *Indian Customs and early recollections* (*Wisconsin Hist. Soc. Coll.*, IX), p. 305-6; un voyage de 30 à 60 jours; Reid, *Journ. of Anthrop. Inst.*, III, p. 106. Certains y arrivent directement, d'autres campent plusieurs nuits sur le chemin. MacKenney, *loc. cit.*, p. 305.

3) P. Jones, *loc. cit.*, p. 102, 3; Kohl, *loc. cit.*, p. 211; Mac Kenney, *loc. cit.*, p. 305; Copeway, *loc. cit.*, p. 479; Warren in *Minnesota Hist. Soc. Coll.*, V, p. 73. Au sud sur le Grand Océan. Keating, *loc. cit.*, II, p. 154.

4) P. Jones, *loc. cit.*, p. 102; Reid, *loc. cit.*, p. 12.

5) Kohl, *loc. cit.*, p. 219, 220, 226.

6) Kent in Yarrow (*First Ann. Rep. of the Bur. of Ethnol.*), p. 95. Cf. B. Drake, *loc. cit.*, p. 35.

7) Grinnell, *loc. cit.*, p. 127-30, 132, 273.

8) De Smet, *Oregon Missions and travels over the Rocky Mountains*, p. 180.

9) Grinnell, *loc. cit.*, p. 273, 70 sqq.

se rend à une certaine haute colline d'où elle s'envole vers le Sud. Les guerriers tués à la bataille s'envolent vers l'Est[1]. D'après Dodge, les Cheyennes du Sud et leurs voisins croient qu'il n'y a pour les morts qu'un seul séjour. Tous les Indiens se rendent aux heureux terrains de chasse à moins qu'un accident ne les en empêche[2].

Si nous rapprochons les uns des autres ces divers renseignements, nous constaterons : 1° que le pays des âmes était ordinairement placé en quelque endroit de la terre, et 2° que l'idée du double séjour des morts n'était point une conception caractéristique de l'eschatologie algonquine, si même elle lui appartenait du tout alors qu'elle n'avait point subi l'influence européenne. Il nous est rapporté de certaines tribus qu'elles ne connaissaient qu'un seul pays pour les âmes. En certains cas nous avons des croyances d'une même tribu des descriptions discordantes : dans l'une il nous est dit que les Indiens ne connaissaient qu'un unique séjour des âmes où elles devaient se rendre toutes; dans l'autre qu'ils admettaient l'existence de deux séjours distincts qui leur étaient réservés. Le même écrivain fournit souvent des renseignements contradictoires en ce qui concerne les croyances sur ce point des Indiens d'une même tribu. Le cas des Delawares est à cet égard significatif. Le missionnaire du XVIII[e] siècle écrivait que pour la plupart ils ne connaissaient point l'existence de deux séjours distincts pour les âmes. Au milieu du XIX[e] siècle le Père de Smet parle de leur croyance au ciel et à l'enfer comme d'une croyance solidement établie[3].

Les deux séjours des âmes. — Un grand nombre de ces affirmations relatives à l'existence de deux pays des morts ont une couleur chrétienne. Les Ottawas, lorsque Henry les visita, avaient appris beaucoup de choses des Européens. Ce que nous rapporte

1) Henry et Thompson, *Journals* (1799-1814), éd. Cows, 1897, II. 528, 9. Cf. Richardson *in* Franklin, p. 69, 70. Certains d'entre ces morts parviennent au pays des âmes qui est situé de l'autre côté d'un précipice, les autres restent sur la terre au voisinage de leurs anciennes demeures.

2) Dodge, *Our wild Indians*, p. 101.

3) Voir ci-dessus.

Hariot des Indiens de la Virginie ou plus exactement de la Caroline du Nord[1] est fort embarrassant. Le document est de date si ancienne que nous pouvons à peine supposer que les renseignements d'Hariot se rapportent déjà à des Indiens à demi christianisés. D'autre part cette mention d'un grand gouffre enflammé est fort suspecte. Hariot et ses compagnons semblent s'être fort peu mêlés aux indigènes, et probablement comprenaient assez mal leur langue. Depuis qu'ils ont été en contact avec les enseignements du christianisme, quelques Indiens disent qu'ils y a deux ciels, un pour les chrétiens et l'autre pour les Indiens[2]. Les Indiens, pensent-ils, ne seraient point heureux dans le ciel des chrétiens. Un homme qui décrivait le voyage qu'il fallait faire pour se rendre au pays des âmes, disait qu'il y avait aussi un ciel chrétien auquel on parvenait par une route différente, mais que de ce ciel il ne savait rien. Les Indiens ont accepté ce que les blancs leur ont raconté du ciel des chrétiens, mais ils sont demeurés attachés à leurs anciennes croyances relatives au pays des âmes. On peut aisément admettre qu'ils aient fait entrer, comme le ciel même, l'enfer de l'homme blanc dans leur plan de l'autre monde.

Les âmes malheureuses. — Tandis qu'à son état primitif l'Indien a rarement conçu, s'il l'a conçu jamais, l'existence d'un double séjour des morts, c'est une croyance répandue en un grand nombre de tribus, comme nous l'avons vu, que beaucoup d'âmes incapables de trouver le repos, restent auprès de leurs anciennes demeures ou errent sur toute la terre ou en quelque région lointaine et innommée, et qu'il en est beaucoup d'autres qui ne parviennent point à atteindre le pays des morts, mais qui périssent ou disparaissent le long du chemin. Pour la plupart des Indiens, il serait inexact de parler de la croyance à deux pays des âmes, mais on pourrait dire, qu'il existe des âmes qui ont une patrie et qu'il est d'autres âmes qui n'en possèdent point. Pourquoi le nombre est si grand de ceux qui ne parviennent pas

1) Hariot *in* Pinkerton, XII, 604 et pour la critique des faits, E. B. Tylor, *Primitive Culture*, II, p. 68.

2) Kane, *loc. cit.*, p. 394, 5; Kohl, *loc. cit.*, p. 214-15.

au pays des âmes et s'il faut considérer comme des méchants ceux qui restent en route, c'est là une question que nous discuterons dans notre prochain chapitre.

Caractère du pays des âmes. Les occupations des morts. — Les principales occupations dans le pays des âmes sont la chasse et la pêche, on y festoie et on y danse, mais le séjour des morts n'est pas toujours représenté comme un lieu où l'on soit particulièrement heureux.

Virginie. — Dans le séjour des bons, d'après le récit de Hariot, il y avait les plus belles et les meilleures maisons qu'on pût trouver et la route qui y conduisait était bordée de beaux arbres qui portaient les fruits les plus délicats, mais il y avait un autre séjour pour les morts, un vaste gouffre où brûlent constamment des âmes[1]. Il est permis de soupçonner dans l'exposé de ces croyances de la Virginie l'intrusion d'éléments chrétiens. Chez les Virginiens, dont le capitaine Smith a écrit l'histoire, régnait la croyance que les chefs et les prêtres, qui seuls vivaient une seconde vie, seraient, dans le séjour qui leurétait réservé, décorés des plus riches ornements et des plus belles peintures et n'auraient rien à faire qu'à chanter et à danser avec leurs ancêtres[2]. Les Indiens du Potomac, d'après Strachey, croient que les âmes se rendent à l'autre monde par un chemin agréable que bordent de beaux arbres fruitiers, et que, lorsqu'elles y sont parvenues, elles se nourrissent des plats qu'elles préfèrent et des fruits les plus beaux, n'ayant rien autre à faire que de danser et de chanter[3].

Shawnies. — Dans la légende shawnie que nous avons rapportée, le frère trouve sa sœur en train de danser dans le pays des morts, qui est situé au dessus du ciel[4].

Delawares. — Les Delawares se rendent en un beau pays où ils dansent et festoient[5]. Les Algonquins de l'État de New-York

1) *In* Pinkerton, XII, p. 604, 5. Cf. Beverly, *History and Present state of Virginia*, l. III, ch. VIII, un lac puant pour les méchants.

2) *Map of Virginia*, Arber's éd., p. 78, 9. *Hist.*, p. 347. Cf. Strachey, *loc. cit.*, p. 96 qui copie probablement le *Map of Virginia*.

3) Strachey, *loc. cit.*, p. 99, 100.

4) Gregg, *loc. cit.*, II, p. 239-40.

5) Brainerd, *loc. cit.*, p. 505. Il y avait là des rivières et des forêts et du

font grande chasse au pays des âmes et y mènent une vie facile où ils ont sans travail toutes les bonnes choses à discrétion[1].

Nouvelle-Angleterre. — Le pays des âmes était aussi pour les Indiens de la Nouvelle-Angleterre un lieu de plaisirs charnels où tous ceux qui pouvaient y pénétrer jouissaient de mille bonnes choses[2].

Ces renseignements sur l'autre monde recueillis chez les Indiens des États de l'Est sont si maigres et si généraux et paraissent avoir été obtenus au cours d'enquêtes si peu soigneuses qu'ils ne permettent guère de se faire du séjour des âmes une idée très précise ni très exacte et d'autant moins que les descriptions sont faites en termes chrétiens. Sur les Indiens du Cañada, nous avons des informations plus abondantes et qui trahissent une plus complète familiarité avec les idées des indigènes.

Gaspésie. — Dans le pays des âmes, il y avait, d'après les Gaspésiens, du blé, du tabac, des fruits, des animaux de toutes sortes, des canots, des raquettes à neige, des arcs et des flèches, de telle sorte qu'elles chassaient et festoyaient tout à leur gré. On entendait chanter les âmes invisibles. Les méchants habitaient une région obscure ; ils dansaient et bondissaient avec une extrême violence, n'ayant à manger que de l'écorce de bois pourri[3].

Montagnais. — Le Père Le Jeune rapporte dans les termes suivants les réponses faites par les Montagnais à ses questions sur le pays des âmes : « Elles vont fort loin en un grand village situé là où le soleil se couche. Pendant le voyage qui doit les y conduire, elles mangent des écorces et du vieux bois qu'elles trou-

gibier en abondance qu'ils chassaient sans fatigue ; De Smet, *Western Missions* p. 223-4.

1) Denton, *loc. cit.*, 9 ; Van der Donck, *loc. cit.*, 215, 16 ; Wassenaer, *loc. cit.*, 29 ; Wolley, *loc. cit.*, 50.

2) Williams, *loc. cit.*, p. 113.

3) Le Clercq, *loc. cit.*, p. 318-22, 328. Voir aussi Maillard, *loc. cit.*, p. 645 sur les Micmacs. Des influences chrétiennes sont manifestes dans la description de Le Clercq et d'ailleurs quelques-uns de ses Gaspésiens avaient été pendant plusieurs années en contact avec des chrétiens.

vent dans les forests. Dans le pays des morts, pendant le jour les âmes sont assises tenans leurs deux coudes sur leurs deux genoux et leur testes entre leurs deux mains (posture assez ordinaire aux sauvages malades); pendant la nuit, elles vont et viennent, elles travaillent, elles vont à la chasse... elles chassent aux âmes des castors, des porcs-épics, des élans, et des autres animaux, se servant de l'âme des raquettes pour marcher sur l'âme de la neige qui est en ce pays-là; bref, elles se servent des âmes de toutes choses comme nous nous servons ici des choses mesmes [1]. » Dans une relation plus récente et qui est datée de Québec [2], il raconte que les âmes des Indiens bâtissent leurs cabanes sur le bord du précipice qui est situé à l'extrémité de la terre du côté du soleil levant. Les âmes passent leur temps à danser et de temps en temps l'une d'elles tombe dans l'eau qui est au fond du précipice; elle est alors changée en crapaud ou en poisson. Les arbres qui bordent le rivage sont si glissants qu'on peut à peine les saisir. Ces âmes mangent et boivent, elles s'épousent entre elles. D'après un autre Père, leur nourriture consiste en champignons [3]. Les enfants qui meurent sont aussi dans l'autre monde des enfants et ils grandissent là-bas, comme ils auraient grandi ici. Les Indiens avec lesquels causait le P. Le Jeune ne regardaient pas le pays des âmes comme un séjour particulièrement heureux. Ils tournaient en ridicule l'idée qu'en bon chrétien il se faisait de la félicité de l'autre vie et lui répondaient (nous reproduisons les mots mêmes dont se sert le P. Le Jeune) : « Mon âme après ma mort n'aura pas d'esprit et par conséquent ne sera pas capable de ces biens » [4].

Ojibeways. — L'image qu'ils se formaient de l'autre monde et que nous pouvons reconstituer au moyen de lambeaux de descriptions est celle d'un grand village, situé dans un beau pays, où les âmes trouvent des amusements, des danses et du gibier

1) *Rel.* 1634, éd. Cramoisy, p. 59-61.
2) *Rel.* 1637., ch. XI (tribu non spécifiée).
3) Ch. Lallemant, *loc. cit.*
4) *Rel.* 1636, p. 43, 4. Voir aussi *Rel.* 1634, p. 61.

en abondance[1]. La guerre y est inconnue[2] et d'après quelques récits, on n'a pas besoin de se fatiguer à chasser; le meilleur gibier se laisse prendre sans qu'on ait à le poursuivre[3]. L'âme de l'Indien abat l'âme de l'élan et prélève les meilleurs morceaux de sa venaison, puis l'élan se relève intact et va brouter plus loin[4]. Mais le voyage vers le pays des âmes tient plus de place dans les histoires ojibeways que la description même du pays. Le pays est un pays de bonheur et de joie, mais le voyage est très difficile et il est un grand nombre d'âmes qui ne peuvent pas parvenir à destination[5]. On estime la durée du trajet de manière fort différente; les uns disent trois jours, d'autres deux mois ou davantage[6]. Le voyageur chemine par une large route[7] qui se dirige vers l'Ouest, passe auprès d'une fraise qu'il est tenté de manger[8], il arrive à une rivière rapide qu'il lui faut franchir sur une poutre branlante, qui est très malaisée à traverser; s'il y réussit, il est reçu par ses parents et ses amis dans le pays qui s'étend au delà de la rivière[9].

1) Warren, in *Minn. Hist. Soc. Coll.*, V, p. 73, 4; P. Jones, *loc. cit.*, p. 102, 3; Schoolcraft, *Alg. Res.*, II, p. 128-30; Kohl, *loc. cit.*, p. 216, 217, 223; Reid, *loc. cit.*, III; Copeway, *loc. cit.*, p. 47-9.

2) Kohl, *loc. cit.*, p. 220; Reid, *loc. cit.*, p. 111.

3) Kohl, *loc. cit.*, p. 213, 20.

4) Reid, *loc. cit.*, p. 111. Cf. Schoolcraft, *Alg. Researches*, II, p. 128-30.

5) C'est ce que content les histoires. Mais à ce que dit Schoolcraft les Indiens comptent bien parvenir au pays des âmes. *Western Scenes*, p. 204.

6) Warren, *loc. cit.*, p. 73. Un voyage de quatre jours, Kohl, *loc. cit.*, p. 215. Trois ou quatre jours jusqu'à la rivière, Baird, *loc. cit.*, p. 305. Quatre jours jusqu'à l'autre monde (cette indication se rapporte à plusieurs tribus), Reid, *loc. cit.*, p. 110. Trente à soixante jours ou davantage, Radisson, *loc. cit.*, p. 238. Une quinzaine (Cris et autres). Copeway, *loc. cit.*, p. 48, dit qu'un Indien tué dans une bataille allait immédiatement à ce paradis.

7) Les histoires décrivent un chemin tracé sur la terre; remarquez d'autre part que la voie lactée s'appelle le chemin des âmes. Kohl, *loc. cit.*, p. 213. Voir pour d'autres Sagard, *loc. cit.*, p. 457, 8 (Montagnais); Loskiel, *loc. cit.*, p. 35 (Delawares et Iroquois).

8) La fraise manque dans un grand nombre de versions.

9) Kohl, *loc. cit.*, p. 217-19, 221-23; Reid, *loc. cit.*, p. 110; P. Jones, *loc. cit.*, p. 103-4; Warren, *loc. cit.*, p. 73; Keating, *loc. cit.*, II, p. 154; Tanner, *loc. cit.*, p. 289-90 (tribus Algonquines); Schoolcraft, *Algic. Res.*, II, p. 128-130; Mac Kenney, *loc. cit.*, p. 270; Schoolcraft, *Western Scenes*, p. 204.

Kohl raconte dans les termes suivants[1] la visite d'un chasseur au pays des âmes : le chasseur était fort malade et avait toute l'apparence d'un mort. Son âme le quitta et s'en alla vers le soleil levant. Elle eut d'abord à traverser des forêts où nul chemin n'était frayé, des broussailles et des solitudes. A la fin, elle découvrit la large piste qui mène au pays des morts et sur laquelle s'embranchent les sentiers qui conduisent aux divers villages. Le chasseur marchait rapidement, espérant rejoindre son cousin, qui était mort peu de temps auparavant. Il avait deux fusils et deux marmites et voulait partager avec son cousin qui n'en avait pas emporté. Il arriva à la grande fraise et il trouva auprès de cette fraise un corbeau, ou plutôt un être humain sous le plumage d'un corbeau, qui lui demanda où il allait et l'invita à se reposer et à manger ; il refusa. Quand il eut atteint la rivière, il ne parvenait pas à découvrir le pont, lorsqu'il entendit son appel, le bruit que faisait la poutre mouvante. Il la passa sain et sauf et arriva dans le pays des âmes. Il avait devant lui un grand village avec des huttes et des tentes qui s'étendaient aussi loin que portaient ses yeux. Il entendait des chants et le son des tambours ; tout le monde était en fête. Il réussit bientôt à trouver ses parents. Son père lui fit mauvaise mine et essaya de le décider à s'en retourner, mais sa mère fut charmée de le voir. Elle lui dit qu'il avait l'air très malade, mais qu'il n'était pas mort comme ils l'étaient eux-mêmes. Elle lui donna un fruit à manger et aussi quelque chose qui ressemblait à de la viande séchée, mais qui brillait comme un champignon et qu'il ne trouva pas bon. Sa mère se sépara alors tristement de lui et lui donna une poudre dans une boîte, lui disant que cela lui ferait du bien. Le retour fut plus terrible que l'aller. Les eaux de la rivière jaillissaient en écume et on y apercevait des débris de berceaux d'enfants. A la place de la poutre, il trouva un serpent qui se tordait en sifflant. La route était périlleuse, mais il s'élança en avant et réussit à franchir le précipice. La fraise n'était plus une fraise, mais une masse de fer rouge. Auprès d'elle se tenait un homme à l'aspect

1) Kohl, *loc. cit.*, p. 221-5.

farouche qui le menaça du marteau qu'il tenait à la main. Au bout de quelque temps, il trouva sur la route son cousin qu'il avait dépassé sans le voir et qui avait dû marcher très lentement. Il tenta de le persuader de revenir avec lui, mais son cousin ne le voulut pas. Il était mort et devait se rendre au pays des âmes. Le chasseur lui donna alors une de ses marmites et un de ses fusils, lui adressa quelques bons avis sur la manière dont il lui faudrait se comporter et le laissa aller. Il se perdit dans les chemins qui partaient de la route et ne put retrouver la voie qui menait à son village. Il se trouva dans une prairie en feu et se jeta dans les flammes. Alors il poussa un profond soupir et s'éveilla. Sa femme et ses enfants étaient auprès de lui et le pleuraient comme s'il eût été mort. Il leur dit qu'il avait été au pays des âmes et demanda à sa femme de regarder dans son sac. Elle y trouva une boîte en écorce de bouleau et dans cette boîte, il y avait une éponge d'un rouge de sang. Il en mangea et vécut longtemps.

Différents auteurs ont recueilli des versions diverses, et souvent très fragmentaires, de l'histoire du brave chasseur qui a visité le pays des âmes. En ce qui concerne les Ojibeways, la version de Kohl est la plus complète et elle ne porte aucune trace d'influences étrangères. Elle s'accorde parfaitement avec d'autres documents dignes de foi. Kohl a d'ailleurs pris grand soin de vérifier l'authenticité de la légende en se la faisant conter par plusieurs Indiens différents. Nous aurons occasion au cours de nos discussions de nous réferer à cette histoire.

Ames perdues. — Les Ojibeways se représentaient le pont jeté sur le précipice comme une poutre branlante qui n'allait pas d'un bord jusqu'à l'autre de la rivière. Il fallait donc sauter sur ce pont chancelant et bon nombre des voyageurs manquaient leur coup et tombaient dans les eaux où ils étaient transformés en crapauds ou en poissons[1]. Ceux qui s'arrêtaient pour manger la fraise étaient perdus, mais Kohl n'a pu découvrir ce qu'il advenait d'eux. Il n'y a pas pour eux de séjour distinct, il n'y a qu'un seul pays

1) Kohl, *loc. cit.*, p. 214-16, 218-19.

des âmes. En opposition avec cette conception de l'autre vie se trouvent les affirmation de P. Jones, qui raconte que les lâches, les paresseux, etc., errent çà et là dans des régions inconnues où règnent les ténèbres, exposés à la rage continuelle de loups, d'ours et de panthères [1]. Quant à la croyance à la rivière rapide que les lâches et les pervers ne peuvent franchir, Jones la représente comme n'étant celle que de quelques Indiens. Un voyageur mentionne l'existence d'un enfer, contre-partie exacte du séjour des bons, où il n'y a pas de gibier, où il règne tour à tour une chaleur et un froid excessifs, où l'on souffre de la faim. Les âmes des méchants se réunissent sur le bord de la rivière et contemplent le bonheur des heureux; ils essaient de franchir le fleuve à la nage, mais ils sont rejetés sur la rive qu'ils ont quittée [2].

Les âmes des enfants. — Dans le périlleux voyage décrit par Kohl, les âmes des petits enfants étaient particulièrement en danger. Le chasseur de la légende ojibeway vit dans les eaux de la rivière un grand nombre de berceaux brisés. Les Indiens disaient, cependant, que les enfant rencontrent d'ordinaire quelque personne secourable qui les aide en ce redoutable trajet. On raconte l'histoire d'une femme ojibeway qui versa d'intarissables larmes à la mort de son petit enfant, mais qui se consola, lorsque, bientôt après, mourut son mari, parce que, dit-elle, son mari suivait de près son enfant et qu'il était bon chasseur [3]. Le sentiment tout particulier de douleur que provoquait la mort d'un enfant, parce qu'on le sentait faible et incapable de se suffire à lui-même, se retrouvait en un grand nombre de tribus [4].

L'autre monde était considéré dans la plupart des tribus, sinon dans toutes, comme la demeure des ancêtres. Dans certains récits, il est dit que les parents et les amis faisaient accueil au nouveau

1) P. Jones, *loc. cit.*, p. 102, 3, 4.
2) Reid, *loc. cit.*, p. 111, 12.
3) Kohl, *loc. cit.*, p. 219.
4) Harmon, *loc. cit.*, p. 35. (Tribus du Canada à l'est des Montagnes Rocheuses) ; Maurault, *loc. cit.*, p. 21 (Abenakis) ; cf. West, *Journal at Red River Settlement*, 1820-23, Londres, 1827, p. 141 ; Van der Donck, *loc. cit.*, p. 202 (New-York).

venu à son arrivée dans le pays des morts[1]. Aussi les Indiens souhaitaient-ils de se rendre dans le pays où allaient les âmes de leurs pères et non pas dans celui où allaient les âmes des chrétiens[2].

Nous n'avons sur la conception que se font de l'autre monde les Cris, les Ottawas, les Pottawatomis, les Sauks et Renards et les autres tribus limitrophes des Ojibeways que d'assez maigres renseignements. Nous avons cité cependant dans les pages qui précèdent quelques passages de divers auteurs qui se rapportent à plusieurs de ces tribus et qui présentent un tableau de l'autre monde et de la route qui y conduit fort analogue en ses traits essentiels à celui qu'en retracent les Ojibeways. Il semble donc raisonnable de conclure que les tribus algonquines voisines des Ojibeways se font de l'autre monde une conception pareille à la leur.

Cris, Sauks et Renards. — Dans une relation de voyage qui se rapporte explicitement aux Cris, il est dit qu'au cours du voyage il faut passer sur un tronc d'arbre glissant, une rivière rapide aux eaux boueuses et puantes[3]. Drake raconte que, d'après les Sauks et Renards, l'âme erre autour de son ancienne demeure durant quelques jours. Elle fait route alors à travers une vaste prairie et franchit sur une poutre mouvante une rivière rapide où tombent les âmes des méchants que les eaux entraînent au pays des mauvais esprits. Les âmes des bons habitent une forêt toute pleine de gibier[4]. Chez les Pottawatomis se retrouve également cette idée de la poutre branlante sur laquelle les âmes doivent franchir une rivière[5].

1) Warren in *Minnesota Hist. Soc. Coll.*, V, p. 73; Reid, *loc. cit.*, p. 112; Radisson, *loc. cit.*, p. 239-40 (Cris, etc.).

2) Kohl, *loc. cit.*, p. 277-8; Le Jeune, *Rel.* 1636, éd. Cramoisy, p. 44; Kane, *loc. cit.*, p. 394-5.

3) Richardson *in* Franklin, *loc. cit.*, p. 70. Les versions ojibeways ne parlent pas du caractère répugnant de la rivière. Hind (*loc. cit.*, II, p. 129-30) raconte la visite d'un Cri à l'autre monde. Son voyage l'amène à une rivière qui sépare deux pays, l'un brillant et glorieux au Sud, l'autre sombre et morne au Nord.

4) B. Drake, *loc. cit.*, p. 35-6. Voir aussi Kent dans Yarrow (*First Ann. Rep. of the Bureau of Ethn.*), p. 95 qui ajoute que la route conduit vers l'Ouest.

5) De Smet, *Oregon Missions*, p. 353.

Pieds-Noirs. — La conception que se forment du séjour des âmes les Pieds-Noirs du Montana[1] est en parfait contraste avec celle des Ojibeways. Il n'est point question ici de long voyage et le pays des âmes n'est pas représenté comme un Paradis. Les morts ont pour séjour les mornes collines de sable qui sont situées au nord-est du pays des Pieds-Noirs. Une troupe de Pieds-Noirs, traversant une fois cette région, suivit une piste fraîche et trouva des instruments que quelques-uns des guerriers reconnurent comme ayant appartenu à leurs parents morts. « Ils entendirent tout autour d'eux des bruits pareils à ceux qui seraient venus d'un campement »; ils entendirent les gens fendre du bois, s'inviter à un festin, etc. Mais ils ne voyaient personne. Au bout de quelque temps, ils aperçurent un homme qui poursuivait un bison; ils le virent tuer l'animal et le dépecer, mais quand ils arrivèrent à l'endroit où le bison avait été tué, ils ne trouvèrent rien autre chose qu'une souris morte. Grinnell regarde comme très exceptionnelle parmi les Indiens cette idée d'assigner aux morts comme séjour une contrée désolée comme celle-là. Il faut cependant faire remarquer que même en ce triste pays les âmes ont à leur suffisance du gibier et de bons repas, et que leur vie n'est pas autre que dans les autres Hadès indiens[2].

Les Pieds-Noirs de la Saskatchewan, sur l'eschatologie desquels nous avons beaucoup moins de détails, se représentent leur futur séjour comme un lieu de délices. Les âmes des morts, nous dit un voyageur, ont à grimper au prix d'une grande fatigue le long des flancs d'une montagne escarpée; en arrivant au sommet, elles aperçoivent une vaste plaine où sont dressées des tentes agréablement situées et où il y a beaucoup de gibier. Ses habitants font bon accueil aux bons Indiens, mais ils disent aux méchants de retourner là d'où ils sont venus et ils les précipitent au bas de la montagne[3]. Dans d'autres récits, une haute colline, en vue des Montagnes Rocheuses, est précisément désignée, où l'âme

1) Grinnell, *loc. cit.*, p. 132-3.
2) Cf. De Wied, *loc. cit.*, p. 259. « Ils ne manquent de rien. »
3) Richardson *in* Franklin, *loc. cit.*, p. 69, 70; J. A. Jones, *loc. cit.*, I, p. 245 et seq.

se rend pour s'envoler vers le Sud vers une contrée délicieuse où il y a de l'excellent gibier, des femmes, etc. Les méchants suivent une route différente et ont à gravir les parois escarpées d'un précipice où les habitants de ce Paradis peuvent les obliger à retourner. Les guerriers tués à la guerre s'envolent aussitôt dans les airs et se dirigent vers l'Est; ils arrivent en un pays où il leur faut demeurer en un perpétuel mouvement, poussant leurs cris de guerre comme en une bataille[1].

CHAPITRE IV

RELATION DE LA VIE PRÉSENTE AVEC LA VIE QUE MÈNENT LES MORTS AU PAYS DES AMES

Dans le pays des âmes, les occupations auxquelles on se livre sont celles que l'on estime les plus agréables dans la vie terrestre, le temps se passe à festoyer, à danser et à chasser. Les privations et les fatigues que les Indiens ont si souvent à supporter y sont inconnues. Le voyage seul est rude; ceux qui arrivent à son terme vivent en un pays où abondent les bonnes choses. Mais les âmes des morts ne sont que les ombres des vivants et le gibier qu'ils chassent n'est qu'une ombre de gibier. Il y a là une sorte d'indication que l'Indien se représente la vie future comme moins heureuse que la vie présente. L'âme après la mort est stupide, disait un Indien au père Le Jeune[2]. La nourriture est différente de celle des vivants; il est parfois dit qu'elle est

1) Henry et Thompson, *loc. cit.*, II, p. 528-9.
2) Voir ci-dessus, part. II, ch. I.

particulièrement bonne, ce sont les plus beaux fruits, des champignons, la meilleure viande; d'autres relations la représentent comme déplaisante pour les vivants, bien qu'elle soit bonne pour les morts. Il est parfois fait mention d'aliments singuliers tels que le bois phosphorescent[1]. Le fait que les vivants n'aiment pas la nourriture des morts implique que la vie présente est, à tout prendre, préférable à la vie à venir. Mais la plupart des relations s'accordent à affirmer que dans le pays des âmes, il y a abondance de gibier. Avec toute la venaison qu'il peut désirer, un Indien doit se sentir heureux.

L'autre vie est une continuation de la vie présente. — Chacun retrouve dans l'autre monde les mêmes conditions d'existence où il vivait sur la terre[2]. Le petit enfant est un petit enfant encore au delà du tombeau et il grandit là-bas comme il eût grandi parmi les siens. On se sert dans le pays des âmes des mêmes ustensiles qui sont en usage sur la terre, on y porte les mêmes vêtements, on s'y livre aux mêmes occupations. Un voyageur raconte que chez les Pieds-Noirs de la Saskatchewan les guerriers morts continuent à emplir les airs de leurs cris de guerre[3]. La faiblesse et la sénilité suivent au delà de cette vie les vieillards et les faibles; aussi sont-ils en danger de périr le long de la route, tandis que l'homme vigoureux et le bon chasseur sont assurés d'arriver heureusement au terme de leur voyage. D'après les Indiens de Virginie, un séjour spécial est réservé après leur mort aux chefs et aux prêtres. La société était chez les Virginiens plus complètement organisée que dans les autres tribus que nous avons étudiées et les castes étaient mieux marquées, mais dans toute tribu le chef et l'homme-médecine avaient la préséance sur les gens du commun dans l'autre monde comme en celui-ci. Tout ce qu'un homme possédait en cette vie de pouvoir et d'habileté, il le conservait dans l'autre. D'après les Sauks et Renards, les gens qui

1) Voir ci-dessus, part. II, ch. III.

2) Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, III, p. 353 (Tribus du Canada en général).

3) Voir ci-dessus, ch. III.

ont été tués par leurs ennemis sont dans le pays des âmes les esclaves des vainqueurs[1].

Nous avons vu qu'au dire des Algonquins, ceux-là sont nombreux qui ne réussissent pas à atteindre le pays des morts. Les écrivains sont en très grand désaccord sur les causes de leur malheur. La plupart des auteurs les appellent les « mauvais » ou les « méchants », mais sans définir ce qu'il faut entendre par ce terme. Il convient d'examiner quelles sont les qualités positives qui vous donnent accès à la terre des esprits.

Rang. — En Virginie, c'étaient les chefs et les prêtres seuls qui parvenaient à la terre d'abondance[2].

Chez les Algonquins, ceux-là seuls en étaient exclus qui n'avaient pu réussir à faire ce long voyage et que leurs forces avaient trahis en route.

Voici ce que nous dit des Micmacs, le P. Biard : « Ils tiennent l'immortalité de l'âme et la récompense des bons et des mauvais confusément et en général » ; mais il n'essaie pas de nous indiquer en quoi consistait leur idée de la récompense[3].

Charlevoix, en parlant des Indiens de la Nouvelle-France en général, dit qu'avoir été bon chasseur, brave à la guerre, heureux dans toutes ses entreprises, avoir tué et brûlé un grand nombre d'ennemis, ce sont là les seuls titres qui donnent droit à leur Paradis[4]. Les hommes-médecine des Ojibeways ont coutume de donner lors de leurs cérémonies religieuses l'avis suivant : « Si vous êtes un bon chasseur, un guerrier et un homme-médecine, vous n'aurez aucune difficulté pour parvenir dans le lointain Ouest au pays des esprits[5].

Qualités morales. — Le missionnaire Brainerd, qui écrivait

1) Marston *in* Morse, *loc. cit.*, p. 137. Cf. B. Drake, *loc. cit.*, p. 35. Les ennemis tués par les ennemis d'un mort sont les esclaves de ce dernier (Sauks et Renards).

2) Smith, *Map of Virginia* (Arber's éd.), p. 78, 9. *Hist. of Virg.* (Arber's éd.), p. 374. Cf. Pinkerton, XIII, p. 41 ; Picart, *loc. cit.*, I, p. 152, 3. Cf. Lawson, *loc. cit.*, p. 225 et seq. sur les funérailles.

3) *Rel.* 1616, éd. Maguet, p. 96.

4) Charlevoix, *loc. cit.*, III, p. 352.

5) Copeway, *loc. cit.*, p. 32-33. Cf. 47-49.

sur les Delawares, vers le milieu du XVIII[e] siècle, dit que quelques-uns d'entre eux avaient une certaine idée des récompenses de l'autre vie et pensaient que les mauvais seraient exclus de l'heureux séjour des âmes. Les méchants, ajoute-t-il, sont ceux qui mentent, qui volent, etc., en un mot tous ceux qui sont un fléau pour l'humanité. « Ils semblent imaginer que ceux qu'ils appellent les méchants sont exclus après leur mort de la compagnie des bons, non point tant parce que Dieu se souvient de ce qu'ils ont fait et a résolu de les punir pour les fautes de toute sorte qu'ils ont commises contre lui et contre leur prochain, qu'en raison de leur malfaisance, qui fait d'eux une plaie pour la société et rendrait pénible aux bons le séjour de l'autre monde, s'ils devaient le partager avec eux[1]. » Chez les Pieds-Noirs de la Saskatchewan, dit Richardson, les habitants du pays des âmes en interdisent l'accès aux mauvais Indiens qui ont trempé les mains dans le sang de leurs compatriotes[2]. Remarquez que les membres de leur tribu les excluent ici pour un crime commis contre la tribu (*tribal sin*). Les femmes qui sont coupables d'infanticide n'arrivent jamais au pays des âmes[3] : c'est que cet acte aussi est probablement considéré comme un crime contre la tribu. Un autre voyageur, en parlant de la même tribu, rapporte qu'une femme qui s'était pendue était « considérée comme une atroce criminelle et ne pouvait jamais atteindre les Champs-Élysées »[4]. Il est possible que la raison de cette rigoureuse sentence se trouve dans le fait qu'en se pendant une femme causait un dommage à la tribu qu'elle privait de ses services, mais il est plus probable que c'était le genre même de mort qu'elle avait choisi qui lui interdisait l'accès du pays des âmes (voir plus bas). Roger Williams dit que « ce sont les meurtriers, les voleurs et les men-

1) Brainerd, *loc. cit.*, p. 503-4.
2) In Franklin, *loc. cit.*, p. 69, 70.
3) *Ibid.*
4) Henry et Thompson, *loc. cit.*, II, p. 529. Cf. Keating, *loc. cit.*, II, p. 168 qui dit que le suicide était considéré par les Ojibeways comme une sottise, mais non comme une action répréhensible et qu'il n'entraînait pas à leurs yeux de châtiment dans l'autre monde.

teurs qui ne réussissent pas à entrer dans le paradis »[1].

Chez les Ojibeways, écrivait P. Jones au milieu de ce siècle, ce sont les âmes des braves guerriers, des bons chasseurs, des gens vertueux et hospitaliers qui s'en vont au monde des esprits. Les méchants qui errent dans les régions inconnues de ténèbres sont les lâches, les chasseurs paresseux, les avares, les menteurs, les voleurs, les adultères, les gens sans miséricorde[2]. (Cf. avec le texte de Copeway que nous avons cité plus haut.)

Les Delawares en 1855 croyaient qu'il existait un lieu de repos et de joie où les guerriers prudents au conseil, courageux et intrépides, les chasseurs infatigables et les hommes hospitaliers et bons, jouiraient d'une récompense éternelle[3].

En quelques relations modernes, nous trouvons des conceptions plus étroitement apparentées encore aux idées chrétiennes. Un fonctionnaire de l'agence placée auprès des Sauks et Renards, rapporte que le « brave » dans le discours funèbre où sont données au mort les indications qui doivent lui servir de guide dans son voyage vers le pays des âmes, dit que les hommes honnêtes, justes et bons peuvent traverser le pont en toute sûreté[4].

Morts violentes. — C'est quelquefois une mort violente qui empêche les défunts de parvenir au pays des âmes. Nous avons noté plus haut qu'en un grand nombre de tribus indiennes (Hurons, Algonquins et tribus non spécifiées), des rites particuliers signalaient les funérailles de ceux qui étaient morts de cette façon (v. Part. I., chap. I). Dans quelques-uns des récits auxquels nous nous référons, il est dit que ces âmes vivaient à part des autres dans le pays des morts[5]. Nous pouvons en inférer que cette croyance était en vigueur partout où nous retrouvons ces rites spéciaux.

1) *Loc. cit.*, p. 113. Cf. Wood, *loc. cit.*, p. 104-5. Les séjours infernaux sont destinés à leurs ennemis et à ceux qui mènent une vie relâchée.

2) P. Jones, *loc. cit.*, p. 102-3.

3) De Smet, *West. Miss.*, p. 223-4.

4) Kent *in* Yarrow (*First. Ann. Rep. of the Bureau of Ethn.*), p. 95.

5) Charlevoix, *loc. cit.*, III, p. 377. Tous ceux qui meurent de mort violente sont exclus (Nouvelle-France); Bressany, *Rel. abrégée de quelques missions*, p. 100-102 (Hurons); Brébeuf, *Rel.* 1636, ch. II (Hurons).

Ceux qui ont été noyés ne peuvent, d'après les Ojibeways, passer le pont, ils tombent dans les eaux de la rivière[1]. Tous les Cheyennes, nous dit Dodge, arrivent aux «heureux terrains de chasse», à l'exception de ceux qui ont été scalpés ou étranglés[2]. Nous avons noté plus haut que d'après les Pieds-Noirs de la Saskatchewan, une femme qui s'est pendue ne peut jamais arriver jusqu'à l'autre monde[3]. Les Indiens considèrent très probablement ici le genre de mort comme le véritable motif de l'exclusion; il ne s'agit pas d'un crime.

Grinnell dit que les méchants continuent à errer misérablement autour des demeures des vivants; ce que sont ces méchants, l'histoire qu'il rapporte de la femme qui avait été tuée et qui hantait le lieu où elle était morte et tourmentait les vivants, le montre clairement[4]. La destinée de celui qui périt de mort violente est d'ordinaire fâcheuse, mais il en va autrement du guerrier tué à la bataille. Les croyances sont à cet égard très différentes les unes des autres. En certaines tribus, tous ceux qui sont morts de mort violente sont exclus du pays des âmes. Les tribus qui considèrent le fait d'avoir été scalpé comme un insurmontable obstacle à l'admission dans l'Hadès en interdirent par là même l'entrée à la plupart des guerriers tués sur le champ de bataille. Nous avons déjà fait remarquer que chez les Pieds-Noirs de la Saskatchewan les guerriers tués à la bataille ne se rendent pas au commun séjour des âmes, mais demeurent dans l'air poussant leurs cris et leurs hurlements de guerre. Il ne ressort pas clairement du texte si leur destinée est plus heureuse ou moins heureuse que celle des autres âmes. Chez les Ojibeways le sort attribué aux guerriers tués à la bataille est plus heureux que celui des autres hommes; ils parviennent immédiatement au Paradis, tandis que les autres ont eu à suivre la voie ordinaire[5].

1) *Loc. cit.*, II, p. 154. Cf. Chamberlain, *Notes on the Missisaguas* (Journ. of Amer. Folk-lore, I, p. 158), sur l'enterrement des noyés.

2) *Our Wild Indians*, p. 101-3. Cf. P. Armstrong, *The Sauks and the Black Hawk war*, p. 36.

3) Henry et Thompson, *loc. cit.*, II, p. 529.

4) Grinnell, *loc. cit.*, p. 273, 70 et seq.

5) Copeway, *loc. cit.*, p. 47-8.

Si nous résumons ces divers témoignages, nous voyons que les chances que possède l'âme de parvenir jusqu'à l'autre monde dépendent : 1° de sa force et de son adresse ; 2° des qualités morales qui sont prisées par la tribu ; 3° dans les tribus où les castes se sont plus pleinement développées du rang social qu'occupait le défunt. La mort violente est dans la plupart des cas un obstacle à son admission dans l'Hadès.

Peines. Vengeance. — Nous n'avons dans ce qui précède que bien peu de traces évidentes de ce que nous pouvons appeler du nom de peine. Certains auteurs disent que la peine au pays des âmes consiste dans le châtiment infligé par les victimes à ceux qui leur ont fait du mal. Les méchants sont tourmentés par leurs ennemis[1]. Les spectres de ceux auxquels on a fait tort sont alors autorisés à se venger des mauvais traitements qu'ils ont subis. Les âmes des hommes, des animaux et des choses se vengent elles-mêmes[2]. Mais ce n'est que la continuation de ce qui se passe dans ce monde-ci. « Si un homme a fait sur la terre tort à quelqu'un, la partie lésée peut obtenir justice dans le monde des esprits et le nouveau venu peut recevoir en conséquence de rudes corrections, mais il n'y a pas de châtiment pour les crimes commis contre des gens qui n'appartiennent pas à votre tribu[3] ». C'est là une très exacte définition de la justice, telle qu'elle est conçue dans les tribus dont nous nous occupons. La vengeance est à la charge de la partie lésée et d'autre part l'Indien ne se croit soumis à nulle responsabilité morale pour les actes qui ne sont pas dirigés contre un membre de sa tribu. Mais la vengeance est plus facile dans le monde des esprits et c'est par là même un monde plus juste. Les violents n'étaient pas exclus du pays des âmes, mais ils étaient livrés aux représailles de ceux auxquels ils avaient fait dommage.

L'épreuve. — D'après quelques témoignages, il y a certaines qualités morales qui sont nécessaires pour être admis dans l'autre monde. Mais comment est-il discerné si un homme possède ou

1) E. Vetromile, *The Abnakis* (N. Y., 1866), p. 61.
2) Keating, *loc. cit.*, II, p. 135 ; P. Jones, *loc. cit.*, 104 (Ojibeways).
3) Reid, *loc. cit.*, p. 112 (Objibeways).

non ces qualités? Dans l'histoire ojibeway de la visite à l'autre monde, il est question d'une fraise placée au bord de la route et qu'un homme engage les âmes à goûter. Celles qui se laissent tenter sont perdues[1]. En une relation qui semble plus sujette à caution se trouve une ordalie d'un autre ordre : un homme situé près du pont coupe les corps en deux, ceux des vaillants se réunissent; il y a là aussi un feu que traversent sains et saufs ceux qui possèdent les qualités exigées[2]. Mais l'épreuve la plus commune, c'est tout simplement le passage du pont. Le pont branlant est disposé de telle sorte que les bons puissent le passer en toute sécurité[3]. Ces épreuves de la vertu portent les traces de leur origine récente. Dans quelques-uns de ces récits, il est dit que le Grand-Esprit présidait lui-même à cette épreuve, mais la notion du Grand-Esprit n'a pénétré dans la pensée indienne que sous des influences chrétiennes. — Cela nous amène d'ailleurs au sujet du chapitre suivant, les relations des dieux avec l'autre monde.

CHAPITRE V

LE DIEU OU LE SOUVERAIN DU PAYS DES AMES.

Dans les histoires que nous avons examinées, le mort doit se reposer sur sa propre force du succès de son voyage à l'autre

1) Un texte récent relatif aux Delawares parle d'un bouquet de baies rouges suspendu au-dessus du pont par le Grand Esprit pour mettre à l'épreuve la vertu de l'âme qui le franchit. De Smet, *Western Missions*, p. 225.

2) Radisson, *loc. cit.*, p. 238-9 (Tribus non spécifiées, Cris et autres).

3) P. Jones, *loc. cit.*, p. 103 (Ojibeways); Kent *in* Yarrow (*First ann. Rep. of the Bur. of Ethnology*), p. 95 (Sauks et Renards); De Smet, *Oregon Missions*, p. 353 (Pottawatomis).

monde. D'autre part ce sont ses amis demeurés sur la terre qui lui fournissent des aliments et les autres choses dont il peut avoir besoin, de telle sorte que sa destinée est pour une large part entre leurs mains. Nul esprit ne l'aide le long de la route, s'il en est qui tentent de l'effrayer. S'il est faible ou lâche ou si on a négligé de déposer des offrandes sur sa tombe, il a grand' chance de n'arriver pas à l'autre monde. Lorsqu'il y arrive, ce sont ses ancêtres qui lui font accueil. Le gouvernement du pays des âmes semble être aux mains de la tribu comme sur la terre. La place faite aux dieux est petite.

Le souverain du pays des âmes. — La plupart des tribus admettent cependant l'existence d'un gardien ou gouverneur du pays des âmes. Chez les tribus algonquines de l'Ouest, autant que nous le savons, cet esprit n'a d'autorité que dans ce monde des morts et encore n'est-il pas même là un très grand personnage. Chez les Ojibeways règne la croyance à Dzhibai Manido, c'est-à-dire, au Dieu spectre ou au Dieu ombre, qui demeure dans le pays des âmes et le gouverne[1], mais les mythes ne le dépeignent point.

D'après les Pottawatomis « Chipiapoos ou L'Homme-Mort est le grand manitou qui règne sur le pays des âmes et y entretient le feu sacré pour le bonheur de tous ceux de sa race qui arrivent jusqu'à cette contrée[2].

Les histoires de visites à l'autre monde d'un grand nombre de tribus font mention d'un chef des âmes, gardien du pays qu'elles habitent, qui en accorde l'entrée au visiteur et lui indique comment il devra s'y prendre pour ramener l'âme qu'il est venu chercher. Il lui fait de plus d'ordinaire quelque utile présent[3].

Les Indiens du Potomac se rendaient après leur mort dans la maison du Grand Lièvre[4]. D'après certaines relations, les Indiens

1) Hoffmann, *The Grand Medicine Society of the Ojibwa*, in *Fourth Ann. Rep. of The Bureau of Ethnology*, p. 63.

2) De Smet, *West. Miss.*, p. 243.

3) Gregg, *loc. cit.*, II, p. 239-240 (Shawnis); Grinnell, *loc. cit.*, p. 127-31 (Pieds-Noirs); Le Clercq, *loc. cit.*, p. 310, 312 et seq. (Gaspésiens).

4) Strachey, *loc. cit.*, p. 99-105.

de la Pensylvanie et du New Jersey s'en allaient après leur mort au pays de leur Grand Roi dans le Sud[1]. Les auteurs qui ont écrit sur la Nouvelle-Angleterre rapportent qu'après leur mort les Indiens s'en vont à la maison de leur « grand dieu » (Cantantowit, Kytan ou Kiehtan). C'est le dieu principal, le créateur qui a donné aux Indiens le blé et les fèves ; ces plantes viennent en effet de son séjour[2]. Dans le cas des Indiens de la Nouvelle-Angleterre, des Indiens du Potomac et probablement dans celui des Delawares, le maître de l'autre monde est probablement le dieu de la tribu. Le Grand Lièvre est le héros divin, le démiurge qui tient une si large place dans les mythes algonquins. Nous n'avons pas de preuves que cet esprit fût le chef d'autres esprits ni qu'il régnât sur les hommes. Il était simplement le plus grand parmi les multiples esprits, et avant tout un grand héros des jours passés, une espèce de grand ancêtre.

CHAPITRE VI

INFLUENCE EXERCÉE SUR LA VIE PRÉSENTE DE L'INDIEN PAR SA CROYANCE A LA VIE FUTURE.

Effet de la croyance à la vie future sur la conduite de l'Indien. — Il faut remarquer tout d'abord qu'ainsi que nous l'avons déjà noté, il n'a à proprement parler aucune foi dans une rétribution d'outre-tombe. Il n'accomplit pas d'actes en cette vie pour con-

1) Penn, *Letter to Free Traders*.
2) Winslow in Young, *loc. cit.*, p. 355-6 ; Williams, *loc. cit.*, p. 83, 113 ; Morton, *loc. cit.*, liv. I, ch. xxvi. Cf. Lewett, *A voyage into New-England*, in *Maine Hist. Soc. Coll.*, II, p. 91-95. De cette conception du dieu donateur du blé et des fèves, rapprochez le récit de Le Clercq qui fait donner par le gardien de l'autre monde du tabac et du blé aux hommes qui sont venus au pays des morts.

quérir du bonheur dans la vie à venir. L'autre vie n'est pas une compensation, mais une continuation de celle-ci. Certaines qualités morales étaient considérées comme nécessaires pour vivre au pays des âmes, mais ce sont celles qui sont requises en cette vie et le châtiment pour les infractions aux règles de moralité n'était pas plus sévère dans l'autre monde que sur la terre des vivants. La tribu qui bannit ici bas le délinquant ou le criminel le bannira de même dans la vie future. Celui qui s'est exposé ici par ses actes à la vengeance d'autrui continue d'y être exposé au delà du tombeau.

Mais il faut de la force pour faire le voyage. Le chasseur et le guerrier sont-ils entraînés à l'accomplissement de plus vaillants exploits par l'espoir de conquérir une vie heureuse au pays des âmes? La conduite de l'Indien permet de répondre par la négative. Chez le chasseur la bravoure et l'adresse ont dans les nécessités immédiates des causes suffisantes et chez le guerrier le désir de se distinguer aux yeux de sa tribu et la vaillance naturelle, l'admiration pour l'intrépidité les créent naturellement. L'Indien agit toujours en vue de la vie présente. Il lui fait horreur de parler de la mort ou d'y penser.

Il faut cependant reconnaître, qu'au témoignage d'un Ojibeway digne de foi, dont nous ne pouvons écarter l'affirmation légèrement, les hommes-médecine, dans les instructions morales qu'ils donnaient aux jeunes gens, font entrevoir le bonheur futur comme une récompense à l'homme qui réussit dans la vie[1].

L'action que pourrait le plus profondément exercer sur la conduite de l'Indien la pensée de l'autre vie, ce serait de lui faire éviter avec soin les morts violentes. Mais il est improbable que lorsque l'Indien s'efforce d'échapper à une mort violente, ce soit pour échapper à une vie malheureuse de l'autre côté du tombeau. La crainte de la mort violente elle-même semble devoir agir tout d'abord.

Crainte de la mort. — Les premiers missionnaires témoignent

1) Copeway, *loc. cit.*, p. 32.

que les Indiens ressentaient une grande crainte de la mort. Les sauvages qui redoutaient la mort, dit le P. Buteux, y trouvent de la joie après leur conversion[1]. La vie future était pour eux une vie triste et terne, une ombre de vie et ils se moquaient de l'idée que se faisaient les chrétiens du grand bonheur à venir[2]. Heckewelder a souvent entendu cette plainte : « Je ne veux pas mourir, qu'ai-je besoin de mourir » [3]? Ils n'aimaient pas à parler de la mort ni du pays des âmes, dans la crainte sans doute d'attirer la mort ou les esprit des morts[4].

Le calme devant la mort. — Mais ces Indiens que les missionnaires nous représentent comme redoutant la mort, l'affrontent avec un grand sang-froid[5]. Ce sang-froid serait inexplicable, si on ne connaissait le stoïcisme des Indiens. Ce n'est pas tant une tranquillité et une indifférence réelle devant la pensée de la mort que le désir de paraître brave devant les vivants. Les traditions de la tribu exigeaient cette conduite. Des signes de peur eussent semblé inconvenants.

Insouciance de la vie à venir. — D'autres relations nous parlent du peu de souci que prenaient les Indiens de la vie future. Ils étaient aussi peu touchés par les peintures que les missionnaires leur faisaient de l'enfer que par celles qu'ils leur faisaient du ciel[6]. En fait la vie présente est pour le Peau-Rouge comme pour la plupart des blancs la vie réelle et il ne pense pas beaucoup à la vie future ni ne s'en fait grand souci. Elle est trop loin pour qu'il la sente réelle. Le mythe de la rivière si malaisée à franchir ne soulève point en lui la crainte de ne point réussir à la passer[7]. L'homme blanc de moyenne culture a une beau-

1) *Rel.* 1650-51, éd. Carayon, p. 104-5. Voir aussi *Rel.* 1651-52, éd. Cram. p. 89.

2) Le Jeune, *Rel.* 1634. Voir ci-dessus, chap. III.

3) *In* Brinton, *The Lenape and their Legends* (1885), p. 70.

4) Le Jeune, *Rel.* 1636, éd. Cramoisy, p. 133 ; Keating, *loc. cit.*, I, p. 232 ; *Mss. found at Fort Mayne* in *Fergus Hist. Series* (Chicago), n° 26, p. 92.

5) Le Jeune, *ibid.* ; Grinnell, *loc. cit.*, p. 275 ; Wassenaer, *loc. cit.*, p. 20 ; Schoolcraft, *Western Scenes*, p. 103 ; Josselyn, *loc. cit.*, p. 132, 3.

6) Brainerd, *loc. cit.*, p. 514 ; Le Jeune, *Rel.* 1634, éd. Cramoisy, p. 263, 285.

7) Schoolcraft, *Western Scenes*, p. 204, 103 ; Keating, *loc. cit.*, I, p. 109 ; *Fort Mayne Mss.*, p. 92.

coup plus grande frayeur de l'enfer. En réalité le mythe du pays des âmes semble avoir peu d'influence sur la vie indienne. Les mythes varient et il est certains membres des tribus algonquines qui semblent ne rien savoir de l'autre monde[1].

Influence exercée par les morts sur les vivants. — Mais si sa croyance à sa propre vie d'au delà du tombeau exerce une si faible influence pratique sur la conduite de l'Indien, pourquoi avons-nous alors exposé et discuté si longuement l'idée que se font les Algonquins de la vie future ? L'explication de cette apparente contradiction, c'est que s'il est vrai que pour l'Indien sa vie à venir est quelque chose d'irréel, s'il vit dans le présent et pour le présent, ce présent embrasse le monde invisible comme le monde visible. Les esprits des morts sont partie intégrante et une partie fort réelle de ce monde où il vit. Il les nourrit et il les chasse loin de sa maison. Il parle avec eux sur les tombes. Il leur donne ce qu'il possède de mieux. Il abandonne sa maison, et parfois abandonne son village, à cause d'une mort. A cause d'une mort, il change de nom. A cause d'une mort, il se réduit à la gêne. Les morts participent à ses fêtes. Il fait de longs voyages pour visiter les tombes de ses morts. Il est tourmenté sans cesse par la crainte des esprits des morts. Charlevoix a eu grand'raison de dire que la croyance la plus solide et la mieux enracinée des Indiens est la croyance à l'immortalité de l'âme. Mais c'est la pensée des esprits des morts et non pas celle de leur propre vie à venir qui agit sur les actes et la conduite des Algonquins.

E. Lætitia Moon Conard.

(Traduit par L. Marillier.)

1) Brainerd, *loc. cit.*, p. 503; Keating, *loc. cit.*, I, p. 109; Henry, *loc. cit.*, p. 151.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Ernst Siecke (Dr). **Die Urreligion der Indogermanen.** Vortrag, gehalten im Verein für Volkskunde. Berlin, Mayer et Müller, 1897, 38 pages, 0,80.

« La religion originelle » de nos ancêtres préhistoriques consistait, d'après M. Siecke dans l'adoration du soleil et de la lune, dont les rapports réciproques, c'est-à-dire leur rapprochement, l'absorption de la lune par le soleil, etc., fournissaient le thème infiniment varié et en même temps toujours uniforme des mythes indogermains. M. Siecke a déjà publié (entre autres choses) un volume plus considérable sur « les amours du ciel », *Die Liebesgeschichte des Himmels*. A côté du soleil et de la lune, l'auteur accorde aussi une place au ciel, à la terre et au feu (peut-être aussi à l'aurore) dans la religion primitive des Indogermains, avant qu'ils ne se fussent séparés en différents peuples. Mais le rôle joué par le soleil et par la lune est d'après lui prépondérant. Les divinités principales des Indogermains doivent leur origine aux deux grands luminaires célestes.

M. Siecke s'est surtout fait l'infatigable champion de la gloire méconnue de la lune. Aditi n'est autre chose que la lune. Hermes, Dionysos, Rudra, Yama (p. 31), Manu, Minos, Heimdall, Baldr, peut-être Loki sont, entre autres, des dieux lunaires. Le rapprochement entre le soleil et la lune n'explique pas seulement les amours innombrables entre les dieux et les déesses, le mythe du dragon tué par le héros en tire aussi son origine. Ainsi le dragon, Triçira, Dahâka, Python, etc., désignait originairement la lune, vaincue par le héros solaire. Ce n'est

que plus tard — toujours d'après notre auteur — que l'on a peut-être songé chez *quelques* peuples à l'éclair et aux nuages. L'or dans les mythes se rapporte au soleil et à la lune. Athèna, sortant de la tête de Zeus (p. 33), Ève prise de la côte d'Adam (p. 34), veulent dire tout simplement que la lune sort du soleil après la conjonction. La conception de Rta et d'Aša, l'ordre établi, la piété, est tirée de la marche régulière de la lune (p. 30). Lorsque le roi Yama ou Manu porte le nom de « premier sacrificateur », M. Siecke nous en donne une explication bien inattendue : c'est la lune qui se sacrifie elle-même en se diminuant. Comme on voit, la lune a de bien multiples fonctions.

Pour discuter en détail tous les points sur lesquels j'ai une opinion différente de celle de l'auteur, il faudrait bien plus de pages que n'en a sa brochure. Ainsi il me semble prouvé qu'Othenn, le grand dieu des vikings norrois, est une divinité du vent, et non le soleil. Yama a été le premier mort, avant de prendre une signification naturiste. M. Siecke me paraît ici (p. 35) faire une confusion qui est caractéristique de toute sa manière d'envisager ces choses. Il écrit : « La lune est la première décédée, elle a montré le chemin aux autres mortels ». Lequel des deux faits suivants peut en réalité être censé avoir le premier frappé l'esprit de l'homme : l'homme meurt, ou la lune « meurt ». C'est évidemment la première de ces deux observations qui a fourni l'explication de la seconde, ce n'est pas l'*inverse*. Autre exemple. Soma a évidemment des rapports avec la lune. Mais quand il est appelé ošadhipati, « le maître des plantes », ce n'est pas de la lune, mais de la plus précieuse plante, le soma, qu'il est question.

M. Siecke a parfaitement raison, selon nous, d'insister sur le caractère naturiste des grandes divinités indogermaines et de combattre l'opinion de ceux qui veulent tout expliquer par le culte des âmes des morts. Mais il est lui-même de son côté trop simpliste. Nos ancêtres lointains ont évidemment regardé avec grande curiosité ce qui se passait entre le soleil et la lune dans le firmament, et ils se sont mis à le raconter avec beaucoup d'ingéniosité. Mais en faire leur principale préoccupation spirituelle, en faire l'idée maîtresse, l'idée mère de leurs conceptions religieuses, voilà ce qui est apparement exagéré.

Je ne reproche pas seulement à M. Siecke d'avoir négligé d'autres phénomènes de la nature qui ont eu un rôle important dans la formation des mythes indogermains. Je lui reproche également, dans les cas où il est certainement question du soleil et de la lune, de se rendre trop complètement esclave des événements naturels. Il ne croit à la réalité

d'un mythe naturiste que lorsqu'il peut « le voir de ses propres yeux » (p. 3). C'est trop rapprocher la mythologie de la science de la nature. Il ne comprend par exemple pas que le vent puisse être représenté comme un homme avec un manteau bleu, comme un homme avec une grande chevelure, etc. C'est méconnaître la part de l'imagination libre. Qu'on pense seulement à la manière qu'ont les enfants de former leurs personnifications! Une fois le vent représenté comme produit par un vieillard, habillé d'un vaste manteau, les traits de son apparition qui ne sont pas en contradiction avec le phénomène du vent, se forment sans difficulté sous l'impulsion de l'imagination. Voilà comment les enfants arrivent à savoir exactement comment est fait l'homme qui souffle le vent, sans se borner à reproduire seulement leurs observations de la nature. La mythologie représente la poésie créatrice des peuples qui forment les mythes aussi bien que leur science enfantine de la nature.

Mais d'un autre côté il est vrai que la mythologie est au fond une science primitive plutôt qu'une religion. Les mythes qui constituent le thème de prédilection de M. Siecke, les mythes qui ont pour contenu le rapprochement du soleil et de la lune, ne sont-ils pas plutôt du domaine de l'astronomie que de la théologie? Il me semble fort risqué de faire des mythes solaires et lunaires « la *religion* primitive des indogermains ». L'auteur paraît s'en être aperçu lui-même lorsqu'il écrit à la page 16 : « Je n'ose affirmer ni nier que ces observations de la nature, cette manière de raconter ce que l'on avait vu au ciel, étaient accompagnées originairement par des sensations de respect, je veux dire, par des sentiments religieux ». Quel dommage que l'auteur n'ait pas utilisé davantage cette précieuse distinction entre les constructions de l'imagination ou la science primitive et la religion proprement dite. Les sentiments de confiance et de crainte, accompagnés d'un culte et qui exercent un puissant ascendant sur toute la vie, les ensembles de sentiments, d'actions et de conceptions, que nous appelons religion, se sont attachés aux grands luminaires du ciel et à d'autres phénomènes de la nature à l'époque de la civilisation indogermaine la plus reculée que nous puissions atteindre. Mais nous rencontrons également à cette même période des objets de culte d'une autre provenance, beaucoup plus rapprochés de l'homme que les autres; ainsi nous avons peut-être des traces d'un culte des animaux dans les nombreuses représentations des corps célestes sous la forme de vaches, de taureaux, etc., représentations qui devraient scandaliser M. Siecke, vu l'impossibilité de « voir » ces images sur la voûte céleste; et l'on ne saurait surtout oublier les âmes des morts et les esprits des ancêtres,

quand on entreprend la tâche singulièrement périlleuse de reconstruire les conceptions religieuses primitives des Indogermains. Le petit livre du savant et ingénieux mythologue devrait plutôt être appelé « La Mythologie des Indogermains ».

Nathan Söderblom.

R. C. Thompson. — **The reports of the magicians and astrologers of Nineveh and Babylon in the British Museum.** *The original texts, printed in cuneiform characters, edited with translations, notes, vocabulary, index, and an introduction.* Vol I. *The cuneiform texts*, xvii-85 p.; vol. II, *English translations, vocabulary*, etc. xci-147 p. — London, Luzac and Co. 1900.

La précieuse collection : *Semitic Text and Translation series*, publiée par l'éditeur Luzac, vient de s'enrichir de deux volumes très intéressants pour l'histoire de l'astrologie chez les Assyriens. Ils contiennent la copie, la transcription et la traduction d'environ trois cents textes, dont une cinquantaine seulement avait été publiée[1]. La magie et l'astrologie ont eu sur les rives de l'Euphrate et du Tigre la même importance que les spéculations relatives à la vie future sur les rives du Nil. C'est dire tout l'intérêt des publications qui nous permettent de préciser l'idée encore bien incomplète que nous en avons. Sans doute les textes réunis par Mr. T. forment un recueil peu varié, mais cette monotonie même est précieuse, car la comparaison d'un grand nombre de passages semblables fournit des variantes qui sont, avec les gloses des scribes assyriens, un des principaux secours pour l'explication de ces documents souvent obscurs. Tous les assyriologues remercieront donc Mr. T. du nouvel instrument qu'il leur fournit, bien qu'il ne soit pas parfait et qu'il faille apporter quelques précautions dans son emploi.

Pour l'exécution matérielle, il est regrettable que Mr. T. n'ait pas conservé la disposition exacte des originaux : la place d'un signe peut avoir sa signification, comme nous le verrons plus loin. Un vide de même grandeur indique d'une manière insuffisante des lacunes d'importance

1) Mr. T. aurait dû en donner le relevé.

inégale ; enfin il est contraire à l'usage assyrien, respecté par tous les éditeurs, de couper un mot à la fin d'une ligne. — Mr. T. a eu certainement raison de ne pas dresser le relevé complet de tous les mots et de tous les passages où ils se rencontrent; mais son choix aurait pu être plus heureux ; il serait utile de pouvoir retrouver rapidement tous les emplois de termes techniques comme *tarbaṣu* et *napaḫu*, d'autant plus que le sens n'en est pas toujours établi d'une manière indiscutable ni par Mr. T. ni par ses prédécesseurs. Des noms propres, comme *Kaši*, ne sont même pas cités.

Quelques erreurs grammaticales graves déparent la transcription et la traduction de Mr. T. Il a transcrit partout le signe 𒁹 par *ana* (préposition), qu'il donne dans son lexique comme l'équivalent de *enuma* (conjonction), ce qui est de toute façon impossible. *Enuma* ne signifie pas « toutes les fois que », comme le sens l'exige dans la protase : « toutes les fois que ceci ou cela se produit » ; *enuma* signifie « au temps où... » (telle chose arriva), et ne conviendrait pas dans les textes en question, à supposer que le passage de *ana* à *enuma* fût phonétiquement et logiquement possible. Le signe 𒁹 est employé, dans les présages et autres textes, pour séparer les différents *item* ; ainsi nous lisons dans le n° 1 du recueil de Mr. T. : « 𒁹 lorsque la lune paraît le premier jour (du mois), c'est signe de tranquillité, le pays sera heureux. 𒁹 Si le jour a sa longueur régulière, c'est signe d'un long règne. » La disposition adoptée par le scribe, que Mr. T. n'a pas conservée dans l'impression, mais qui est visible sur la planche placée en tête du 1er volume, témoigne bien que le signe 𒁹 n'a pas, ici, d'autre valeur : il est placé en vedette, à la marge, pour marquer que l'on passe à une autre idée, et je suis surpris que des passages comme 183, l. 7, n'aient pas éclairé Mr. T. ; il faut lire évidemment : 𒁹 *arḫu araḫsamma arḫu ša šarri bêlia* : « Le mois de Marcheswan est le mois du roi mon maître. » C'est une glose, et non pas une protase ; une conjonction serait ici tout à fait inexplicable. En réalité dans les textes de Mr. T. le rapport de l'apodose à la protase est simplement marqué par la différence des temps : présent dans l'apodose, prétérit ou permansif (*rakib*, 49, 1 ; *apir*, 30, 3; *unnut*, 60, 1 ; *nanmur*, 159, 5) dans la protase.

Mr. T. a transcrit partout l'idéogramme KA.GI.NA. par *sanâḳu ša pî*. C'est vraiment une manière trop naïve d'utiliser les syllabaires. *Sanâḳu*, fermer, est à lui seul l'équivalent de l'idéogramme ; *ša pî* est une glose ajoutée par le rédacteur et qui signifie : « se dit de la bouche » ; il fallait donc transcrire par le présent d'une forme de *sanâḳu*, qui, à

lui tout seul, a le sens de « fermer la bouche ». — Je signale seulement en passant de menues erreurs comme *epui* pour *eppuš*, 38, r. 8; *ihhiramma*, pour *uhhiramma*, 82, 1 : *tibû* pour *ittabbi*, 28, 4.

Beaucoup de traductions proposées par Mr. T. auraient gagné à être expliquées et appuyées par un commentaire. Mr. T. est vraiment trop sobre d'explications et trop avare de preuves. Il traduit *šar Akkadi gamirutum eppuš* : « The king will effect a completion », ce qui est un calque exact de l'assyrien, mais n'est guère plus clair que lui. Si ces mots ont un sens pour Mr. Tr. il devait nous le révéler. Au numéro 271, ligne 10 je trouve un autre exemple de ces traductions littérales et insuffisantes. Le texte porte : *maṣṣartu šadurru mâtu Elama ûmu* XIV *mâtu Elamû arḫu Simanu mâtu MAR. IM II mâtu Akkadu*; et la traduction : « The morning watch = Elam, the forteenth day = Elam, Siwan = *Aḫarru*, the second side = Akkad. » Qu'est-ce que le second côté ? on le chercherait en vain dans les notes de Mr. T. Pourtant s'il ne s'était pas contenté de mettre un mot anglais à la place d'un mot assyrien, il se serait certainement souvenu que les quatre points cardinaux Sud, Nord, Ouest et Est correspondaient respectivement aux nombres 1, 2, 3 et 4 (cf. *B. A.*, II, 272) que le « côté 2 » est le Nord, et que Accad est au nord de Babylone. Cela a bien son importance, si l'on veut comprendre pourquoi Akkad est symbolisé par « le côté II ».

Je ne puis discuter ici toutes les interprétations données par Mr. T.; il m'est pourtant impossible de ne pas faire remarquer combien la traduction : « when the moon is full » pour : *sin ina tamartišu agû apir* (7, 5 et *passim*) est contestable. D'abord le seul fait qu'on tire un présage du phénomène doit nous faire supposer qu'il ne se produit pas aussi infailliblement que la pleine lune ; *ina tamartišu* (j'aimerais mieux *ina namuršu* d'après 43, 4) que Mr. T. ne traduit pas dans le n° 7, et qu'il traduit ailleurs (43,1) d'une manière insuffisante par « at its appearence », ce qui donne quelque chose de bien plat, doit avoir un sens très-précis : « à sa *première* apparition ». Il serait donc question de la nouvelle lune et non de la pleine lune. Et voici quelques-unes des raisons qui me le font croire. Les numéros 41, 43, etc. réunissent les présages tirés de différents aspects de la lune à une même époque de ses phases, et qui semblent s'opposer, par ex. 41, 1 : « si la lune *ina tamartišu agû apir*, la récolte sera bonne... si sa corne droite *ina tamartišu* est longue, sa corne gauche courte, le roi... » Puisqu'il est question des cornes de la lune, c'est-à-dire des deux extrémités du croissant, on ne saurait songer à la pleine lune. Mais il y a quelque chose de plus décisif : c'est un

passage du n° 269, l. 7 : *šamšu ina nipiḫšu kima Nannarima kima Sin agû apir šar mâti nakrišu ikašad* : si le soleil à son lever est comme Nannar (la lune) et, comme la lune, *agû apir*, le roi du pays vaincra son ennemi. On ne peut pas dire du soleil qu'il est plein, mais que, dans une éclipse, il forme un croissant, comme la lune, et que ce croissant a un certain aspect. C'est cet aspect, sur lequel je compte m'expliquer un jour, que désignent les mots *agû apir*, littéralement « coiffe la tiare ».

Une des questions les plus intéressantes soulevées par l'étude des présages est celle-ci : Par quel procédé les Chaldéens sont-ils arrivés à déduire, des phénomènes astronomiques, des conséquences pour la vie de chaque jour ? Mr. T. l'a à peine effleurée, et je ne sais vraiment pas comment il a pu mettre au nombre des présages, « based on common everyday experience », les tempêtes messagères d'heureux événements. Il est certain que certaines déductions relatives au vent et à la pluie, tirées du halo de la lune, ont presque la valeur d'observations météorologiques, et que le raisonnement des astrologues chaldéens n'est pas très éloigné de l'induction scientifique. Mais comment prétendaient-ils tirer de l'état des astres des conclusions applicables aux hommes et aux royaumes ? C'est en partie par un symbolisme naïf : quand la lune est basse (*uštappil*), c'est signe d'abaissement (*šupulti*) pour un pays éloigné (n° 60) ; en partie au moyen d'un symbolisme plus savant et dont les raisons même nous échappent parfois. Elam est représenté par la gauche de la lune, Aḫarru par le haut, Subartu par le bas, Akkad par la droite ; cela s'explique par la position de ces pays relativement à la Babylonie (Mr. T. ne l'a pas remarqué). Mais pourquoi Elam est-il en outre représenté par Iyyar, le XIVe jour, et la troisième veille (on divisait la nuit en trois veilles) ; Aḫarru par Siwan et le XVe jour ; Subartu par Tammouz et le XVIe jour ; Akkad par Ab et la première veille ? Mr. T. aurait au moins dû rapprocher ces données et poser le problème.

C. Fossey.

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, *in Verbindung mit Lic. Beer, Prof. Blass, etc., übersetzt und herausgegeben von* E. Kautzsch. Livraisons 1-10. Fribourg, Leipzig et Tubingue, Mohr, 1898-99. — Prix de l'ouvrage entier (pour les souscripteurs), 15 m.

Cette collection est destinée à faire suite à l'excellente *Heilige Schrift des Alten Testaments* publiée sous la direction du même savant et qui a reçu un accueil si favorable et si mérité. Cette édition des Apocryphes et Pseudépigraphes doit comporter une traduction « en allemand moderne pleinement intelligible », en tête de chaque livre une introduction, et, au bas des pages (non plus à la fin du recueil comme dans l'A. T.), des notes critiques et exégétiques, justifiant le texte adopté par le traducteur et l'expliquant.

Cette publication répond à un réel besoin, surtout en ce qui concerne les Pseudépigraphes. Tout le monde aujourd'hui reconnaît combien la connaissance des écrits juifs composés aux environs de l'ère chrétienne est importante pour l'intelligence du Nouveau Testament. Et pourtant ceux qui ont tenté de les étudier par eux-mêmes savent combien il est difficile parfois de se procurer les textes et même les traductions de ces ouvrages parus jusqu'à maintenant. Un recueil donnant, en un volume d'un prix abordable, une version allemande des principaux de ces écrits avec un *apparatus criticus* que l'on nous promet très soigné, est donc le bienvenu. Et nous remercions chaudement M. Kautzsch, le vaillant directeur de la publication, ainsi que ses collaborateurs, d'avoir entrepris cette tâche considérable.

Ne traitant dans ce premier article que des livraisons 1-10 qui contiennent seulement une partie des Apocryphes, nous nous abstiendrons de porter un jugement d'ensemble. Ce qui frappe, du reste, c'est que l'unité entre les différentes parties de la collection est moins grande que dans la traduction de l'A. T. M. Kautzsch nous avertit lui-même dans la préface qu'il n'a pas soumis ce nouveau recueil à un travail de « superrédaction » aussi profond que le précédent. Et, en effet, si, d'une façon générale, le programme est partout suivi et, on peut le dire, bien rempli, on constate que les introductions sont tantôt développées, tantôt réduites à quelques sèches indications, que les notes sont, pour certains livres, exclusivement critiques, tandis que, pour d'autres, elles

forment un véritable commentaire succinct; etc... Il faut donc examiner chaque livre à part. Nous nous bornerons à quelques remarques sur chacun d'eux.

3e livre d'Esdras (M. Guthe). — L'éditeur, avec raison, refuse toute valeur historique à cette compilation, lorsqu'elle s'écarte des livres canoniques des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie. Nous ferions toutefois exception pour 5, 1-6, que M. Guthe regarde comme « une parenthèse émanant de la main du rédacteur », et qui reproduit peut-être un passage aujourd'hui perdu du livre d'Esdras relatif au retour *sous Cyrus* du convoi conduit par Josué, *Joaqim fils de [Josué et] Zorobabel*.

« On peut à bon droit douter, écrit M. Guthe, que le rédacteur de notre livre ait eu sous les yeux la même forme de ces livres (les livres canoniques) que nous avons aujourd'hui ». Cette observation est très juste; mais pourquoi n'en avoir pas tiré la conséquence et n'avoir pas dit explicitement que 3 Esdras peut nous aider à reconstituer le texte des livres canoniques d'Esdras et de Néhémie ? Non qu'il présente, selon nous, les récits dans l'ordre primitif; nous pensons, au contraire, que le rédacteur de 3 Esdras les avait trouvés déjà rangés comme ils le sont dans les livres canoniques et les a bouleversés intentionnellement ; mais il a pu nous conserver çà et là quelque leçon originale.

M. Guthe croit pouvoir rendre compte par « l'idée fondamentale du livre » (reconstruction du temple par les exilés du temps de Darius) du choix qu'a fait le rédacteur dans les matières fournies par Chron., Esdr., Néh. Cela ne nous parait guère expliquer pourquoi le récit commence en plein règne de Josias et encore moins pourquoi il tourne court au milieu d'une phrase. 3 Esdras est un fragment.

1er livre des Maccabées. — C'est M. Kautzsch lui-même qui s'est chargé de cette section. Elle est traitée de main de maître. Dans l'introduction, relativement développée, l'auteur ne se borne pas à orienter le lecteur sur l'état actuel des questions; il fait une étude très neuve et très personnelle sur la valeur historique des documents officiels insérés dans le livre. Il adopte les vues de M. Destinon et regarde la fin actuelle du livre (à partir de 14, 16 toutefois, et non de 14, 1) comme ajoutée par un autre auteur. La traduction repose sur une très intéressante reconstitution du texte tentée par M. Kautzsch sur la base de l'*Alexandrinus*, mais avec le secours des autres manuscrits. Les notes qui accompagnent la traduction se rapportent non seulement à la critique, mais parfois aussi à l'exégèse du texte.

2e livre des Maccabées (M. Kamphausen). — Il est établi depuis

longtemps que le 2ᵉ livre des Maccabées est, comme document historique, très inférieur au 1ᵉʳ. M. Kamphausen est de ceux qui pensent que même des critiques comme Grimm, Ewald, Reuss lui ont accordé encore trop de confiance. Avec Geiger, MM. Wellhausen et Kosters, il voit dans notre livre un remaniement tendancieux de l'histoire dans le sens pharisien : le rédacteur, d'après lui, polémise directement contre le 1ᵉʳ livre des Maccabées, cherchant à attribuer aux *Ḥasidim* (les ancêtres des Pharisiens) la conquête de l'indépendance nationale, qui fut, au contraire, assurée par les Hasmonéens *sans* le concours de *Ḥasidim* (1 Macc., 7, 12 ss. comp. à 2 Macc., 14, 6). Et si, en effet, l'auteur de notre histoire a connu 1 Macc., il faut bien admettre que les contradictions ont été conscientes et par conséquent tendancieuses ; mais l'a-t-il connu? On regrette que M. Kamphausen n'ait pas pu, faute de place sans doute, l'établir.

Il est aussi radical, et malheureusement aussi bref, sur un autre point important. Notre livre, on le sait, se présente comme l'abrégé d'un ouvrage en 5 livres de Jason de Cyrène. M. Kamphausen, d'accord avec M. Kosters, pense que cet ouvrage n'a jamais existé et que ce Jason n'est qu'un « masque ». Il y a pourtant dans les récits de 2 Macc. de fréquentes lacunes qui s'expliqueraient fort bien si notre ouvrage était le résumé d'un travail plus étendu (4, 11 ; 8, 30 ss. ; 12, 35 ss. ; 13, 24 ; 14, 19 ; — 10, 18 ss. ; 12, 40 ; 11, 30).

En ce qui concerne les deux lettres inauthentiques qui ouvrent le livre, M. Kamphausen les croit forgées également par le rédacteur du 2ᵉ livre des Macc. actuel. On objecte que la mort d'Antiochus Épiphane y est racontée tout autrement que dans le corps de l'ouvrage. M. Kamphausen répond que cette contradiction ne devait pas embarrasser cet « auteur très peu soucieux de la réalité historique ». La contradiction est si criante que cette explication nous semble difficile à admettre : ces lettres (ou du moins ce passage de la 2ᵉ lettre) doivent être d'un autre auteur, et d'un auteur qui, selon nous, avait lu 2 Macc. et l'avait mal compris ; en effet, la lettre suppose qu'Antiochus est mort *avant* la purification du temple ; d'où l'auteur de la lettre a-t-il pris cette idée ? De 2 Macc., 9. 10, où la mort du tyran est *racontée* avant la purification, bien que le narrateur sache qu'elle n'a *eu lieu* qu'après.

Page 86, il faut lire *im 188 Jahre* et non *im 180*.

3ᵉ livre des Maccabées. — M. Kautzsch place la rédaction de cette légende entre le Iᵉʳ siècle avant J.-C. et 70 après. Sur un point nous nous séparons de son excellent exposé ; c'est sur le rapport entre 3 Macc. et

le récit de Josèphe (*C. Ap.* II, 5). M. Kautzsch écrit : « En tout cas le récit du 3ᵉ livre des Macc. n'avait avec lui (avec le récit de Josèphe) rien de commun, si ce n'est l'intention du roi de faire exécuter les Juifs par des éléphants ». Les ressemblances entre les deux récits nous paraissent telles au contraire (les éléphants enivrés, l'exécution empêchée par une vision, la délivrance célébrée par une fête), qu'il est évident pour nous qu'il s'agit d'une seule et même tradition se rapportant à une seule et même fête.

Tobit (M. Löhr). — M. Nestle, dans ses *Septuagintastudien III* (Stuttgart, 1899, p. 22-27), a fait de cette partie de l'édition Kautzsch une critique un peu mordante dans la forme, mais dont il faut reconnaître la justesse. Il reproche avec raison à M. Löhr de n'avoir pas même mentionné le curieux « roman d'Aḥikar », qui a une relation si étroite avec le livre de Tobit et qui a suscité récemment toute une littérature ; de n'avoir pas utilisé la traduction éthiopienne des apocryphes publiée par Dillmann (1894), et surtout d'avoir admis sans discussion la supériorité de la recension que nous ont conservée l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus* sur celle du *Sinaiticus*. M. Nestle montre, d'une façon selon nous décisive, que la première forme de texte est, au contraire, un abrégé, généralement fort bien fait, du reste, de la recension plus hébraïsante du *Sinaiticus*. Ainsi 3,17 le texte AB nous apprend que Sara descendit de sa chambre haute; ce détail ne se comprend que si l'on rétablit au v. 10, avec S, les mots : « étant montée à la chambre haute de son père ».

M. Löhr paraît bien absolu lorsqu'il déclare : « On peut affirmer avec une certitude presque entière que notre livre a été écrit primitivement en grec. »

Judith (M. Löhr). — L'introduction et les notes sont très brèves, pour ce livre comme pour le précédent, mais contiennent l'essentiel, surtout pour ce qui regarde les divers témoins du texte. Il n'eût peut-être pas été inutile, même dans un exposé aussi succinct, de rappeler que la « version hébraïque de l'histoire de Judith » publiée à nouveau par M. Gaster en 1894 place l'exploit de notre héroïne à l'époque du siège de Jérusalem par un Séleucus et que, dans les formes rabbiniques de notre légende, Judith apparaît comme une fille de Mattathias ou de Joḥanan, donc comme une figure du temps des Maccabées.

M. Löhr admet, avec la plupart des critiques, que le livre de Judith a été écrit primitivement en hébreu. Cela explique peut-être l'étrange passage 1,12 : « Tous ceux qui sont en Égypte jusqu'à ce qu'on arrive aux

frontières des deux mers ». Qu'est-ce que ces deux mers ? D'après M. Löhr, les deux bras du Nil, *Astaboras* et *Astapus*; le traducteur n'aurait-il pas plutôt lu, par erreur, *hayyammaim* au lieu de *hayyamin* : « à la frontière du sud » (cf. v. 10)? — Dans 3,2 (9) il nous parait certain qu'il y a aussi une faute de traduction : καὶ κατέσκαψε πάντα τὰ ὅρια αὐτῶν, καὶ τὰ ἄλση αὐτῶν ἐξέκοψε. La 2e proposition *et il abattit leurs bocages* (= אשרים) exige que dans la 1re il fût aussi question d'un objet sacré : ὅρια représente, non pas במות (Fritzsche), mais מצבות, *stèles : il renversa (en creusant) toutes leurs stèles*. Le traducteur a entendu מצבות au sens de *bornes* : de là la phrase étrange : *et il renversa (en creusant) toutes leurs bornes*, d'où M. Löhr tire : *et il dévasta tout leur territoire*.

M. Löhr a pris pour base de sa traduction le texte de l'*Alexandrinus*. Pourquoi, lorqu'il s'en écarte, ne le note-t-il pas expressément, par exemple 2, 11, où il omet σου avec *Cod*. 19. 44. 58?

Prière de Manassé (M. Ryssel). — L'introduction expose et défend d'une manière intéressante les opinions courantes sur ce curieux petit apocryphe ; mais elle aurait besoin d'être revue, notamment en ce qui touche à la reconstitution du texte, depuis la publication de la substantielle étude de M. Nestle dans *Septuagintastudien III*.

Elle montre, ce que M. Ryssel ne dit pas assez clairement, que ce morceau était loin de se trouver dans tous les manuscrits grecs des LXX et n'est réellement entré dans la Bible (parmi les Apocryphes) que grâce à Luther; il eût valu la peine d'énumérer et d'utiliser tous les manuscrits grecs et toutes les traductions anciennes où se trouve cette petite pièce.

M. Ryssel a eu raison de recourir, pour le rétablissement du texte, aux Constitutions Apostoliques, où notre prière est citée en entier; mais il a eu tort de ne se servir que de l'édition de de Lagarde (1862), sans distinguer les manuscrits, et de négliger l'édition de Pitra (1864) basée sur des documents plus anciens.

M. Ryssel répète, après la plupart des critiques, que la prière de Manassé est citée pour la première fois dans les Constitutions Apostoliques. M. Nestle rappelle qu'elle est visée déjà dans la Didascalia et dans un fragment attribué à Julius Africanus. Il croit même pouvoir démontrer, par la comparaison des textes, que la prière de Manassé n'a pas été copiée par les auteurs de la Didascalia et des Constitutions sur un manuscrit des LXX, mais par les copistes du recueil biblique sur un exemplaire de la Didascalia (ou des Const.). Si ce point était établi, l'hypothèse de Fabricius d'après laquelle la prière de Manassé était de l'auteur des

Constitutions (disons mieux : de la Didascalia), acquerrait plus de vraisemblance, sans toutefois être encore démontrée.

M. Ryssel admet, avec la plupart des critiques, que notre morceau a été composé en grec. Nous aurions aimé sur ce point une discussion plus détaillée. Voici, par exemple, deux passages qui paraissent indiquer que l'auteur, à tout le moins, lisait la Bible en hébreu. Dans la formule bien connue חנון ורחום ארך אפים ורב חסד, les deux premiers mots, que les LXX traduisent toujours par ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων (ou inversement) sont rendus ici par εὔσπλαγχνος (v. 7). Dans 2 Chr., 33, 11, l'hébreu dit que les généraux assyriens ont lié Manassé de chaînes *d'airain*; les LXX traduisent : « ils le lièrent d'entraves (πέδαις) »; dans notre prière on lit : « courbé sous le poids de nombreux liens *de fer* » (v. 10).

Les Additions au livre de Daniel ont été traitées avec beaucoup de soin par M. Rothstein, dont les conclusions diffèrent sur plus d'un point de celles de la plupart des critiques protestants.

Une remarque de forme, d'abord. M. Rothstein a été bien inspiré de donner dans deux colonnes parallèles, du moins pour les récits de Suzanne, de Bel et du Dragon, la traduction des deux recensions du texte : celle de Théodotion et celle des LXX. Peut-être eût-il été avantageux pour la clarté d'appliquer le même système à la Prière d'Azaria et au Cantique des trois jeunes hommes, tout au moins aux transitions qui relient ces deux morceaux entre eux et à ce qui précède.

Passons à l'étude critique. M. Rothstein regarde comme vraisemblable que la Prière d'Azaria et le Cantique étaient originairement des psaumes composés en hébreu en vue d'une tout autre occasion et que le Cantique a été, tant bien que mal, adapté à la situation par l'addition du v. 88 : c'est, en effet, très probable : la soi-disant « Prière d'Azaria » nous paraît viser très clairement les persécutions d'Antiochus Épiphane.

M. Rothstein s'est avec raison préoccupé de la lacune que présente le texte biblique de Dan. 3, 23, 24 et du désordre qui règne dans l'addition que la version grecque introduit à cet endroit. Voici, si nous avons bien compris sa pensée, comment il les explique : les versets manquant dans le Daniel biblique ont été conservés par la traduction grecque : v. 46-50. 24 (Théod.) et 91 (ou quelque chose de semblable) ; ces versets ont été retranchés du texte biblique « lorsque les additions ont été écartées du livre de Daniel. » Notre critique admet, en effet, que le Cantique, puis (ce qui a entraîné quelques modifications dans les transitions) la Prière d'Azaria, ont été introduits *déjà dans le texte araméen*. — Ce sont là des hypothèses bien aventureuses basées sur cette simple

impression que les versets en question combleraient bien la lacune du récit biblique.

Dans l'histoire de Suzanne signalons quelques points sur lesquels nous ne pouvons adopter les vues de M. Rothstein. Il ne veut pas admettre, avec Fritzsche, que la recension de Théodotion soit simplement un remaniement de celle des LXX, destiné à rendre le récit plus vraisemblable, plus dramatique. Pour lui ce sont « deux formes parallèles d'un même fond de récits. » — Il parait défendre, dans une certaine mesure, l'historicité de ce conte ; car il en tire des conclusions sur l'état moral de la diaspora babylonienne et sur la moralité relative des femmes de Juda et d'Israël. — Enfin, il admet, sans donner de preuves positives, et malgré les jeux de mots intraduisibles des v. 54. 58 déjà allégués par Julius Africanus contre Origène, que l'histoire de Suzanne a été composée en hébreu.

M. Rothstein ne croit rien pouvoir tirer de la curieuse note que portent les deux manuscrits des LXX en tête des histoires de Bel et du Dragon : « extrait de la prophétie d'Habaquq, fils de Jésus, de la tribu de Lévi ». Elle atteste pourtant, en tout cas, que nos récits se lisaient dans une apocalypse attribuée à Habaquq : pourquoi cette apocalypse ne serait-elle pas la même qui est nommée dans les listes de Pseudo-Athanase et de Nicéphore et d'où proviennent peut-être les renseignements donnés sur Habaquq dans les *Vies des prophètes* de Pseudo-Épiphane (Nestle, *Marginalien und Materialien*, p. 26) ?

Additions au livre d'Esther (M. Ryssel). — M. Ryssel estime que ces additions ont été écrites en grec (ce qui paraît juste), à l'époque des Maccabées (ce qui semble plus contestable, si par là l'auteur entend l'époque de l'insurrection). Comme premier témoin de l'existence de ces additions, il cite avec raison Josèphe ; mais il eût valu la peine de noter que Josèphe ne reproduit ni le premier ni le dernier morceau (songe de Mardochée), qui, pour d'autres raisons encore, semblent avoir été ajoutés après les autres.

M. Ryssel, en indiquant les motifs qui ont déterminé à faire ces additions, néglige celui qui nous paraît avoir été le principal : le désir d'introduire dans le livre d'Esther la pensée de Dieu, si étrangement absente dans l'original.

Nous différons aussi de M. Ryssel dans l'appréciation de la note finale, d'après laquelle « l'épître de Pourim » a été traduite dans la 4e année de Ptolémée et de Cléopâtre. Notre critique identifie avec raison cette « épître de Pourim » avec le livre d'Esther et la date in-

diquée avec l'an 114 av. J.-C. Mais, avec la plupart des critiques, il estime que cette note ne mérite aucune créance. Il nous paraît, au contraire, qu'elle ne s'explique que si elle a été écrite par un contemporain pour des contemporains. Mais ce n'est pas le lieu de le montrer en détail, d'autant plus que cette note se rapporte à la traduction du livre canonique d'Esther, sans nous apprendre si les additions s'y trouvaient déjà.

Page 199, dans le renvoi à Josèphe, lisez deux fois XI au lieu de IX. — Page 202, 1re note, l. 4, *Haman* au lieu de *Mardachai*.

Le livre de Baruch (M. Rothstein). — « Cet ouvrage, dit avec raison M. Rothstein, n'a pas d'unité, ou du moins, ajoute-t-il, seulement en ce sens que la confession (1, 15-3, 8) suppose comme les autres parties du livre la ruine de Jérusalem et la dispersion du peuple dans le monde païen. » Ce minimum d'unité est-il même bien réel? La première partie du livre (1, 1-14) paraît supposer que Jérusalem n'est pas encore tombée, puisqu'il y est question de sacrifices offerts par le grand-prêtre ; dans le v. 2, qui, du reste, appartient au titre général du livre, il faut traduire non pas « au temps où les Chaldéens *avaient* pris et brûlé Jérusalem », mais « à l'époque où les Chaldéens *prirent* et brûlèrent Jérusalem ».

On croit d'ordinaire le livre de Baruch composé de quatre éléments divers. M. Rothstein estime que le 4e (4, 5-5, 9) est lui-même formé d'un chapelet de chants d'inspiration un peu différente (4, 5-8 ; 4, 9b-29 ; 4, 30-5, 9), soudés et remaniés par une même main.

Notre critique se prononce contre les auteurs modernes, comme MM. Schürer et Cornill, qui admettent que les derniers éléments du livre (3, 9-5, 9) ont été composés en grec. Il croit toutes les parties du recueil écrites originairement en hébreu, vers l'époque des Maccabées (et non après 70, comme le veulent Hitzig, M. Schürer, etc...).

Épître de Jérémie (M. Rothstein). — L'introduction est trop brève pour prêter à de longues remarques. Notons seulement que l'éditeur est d'avis que ce morceau a été composé en grec et n'a été ni visé dans 2 Macc. 2, 1, ni connu de l'auteur du targum sur Jér. 10, 11.

Adolphe Lods.

Dr C. Snouck Hurgronje. — **Islam und Phonograph**. Batavia, 1899 (1900), Albrecht and Co, 35 p. in-8°.

Sous ce titre, M. Snouck Hurgronje, bien connu des lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* passe en revue une série de questions qui ont soulevé des controverses chez les Musulmans de l'Insulinde et au sujet desquelles un fanatisme parfois intéressé est entré en lutte avec un libéralisme bien timide : les questions de personnes paraissent aussi ne pas être étrangères à ces discussions. Naturellement les arguments pour ou contre sont empruntés au Qorân ou aux autorités les moins contestées du rite chaféite.

Le premier exemple a trait à la polémique qui s'éleva au xvie siècle entre le célèbre Aḥmed ibn Hadjar et un mufti de Zébid, Ibn Zeyâd : celui-ci avait déclaré que les donations religieuses (l'usufruit restant au donateur ou à ses héritiers) faites par certains débiteurs au détriment de certains créanciers n'étaient pas valables. Ce *fetwa*, conforme à la probité, mais contraire aux intérêts des mosquées et des établissements religieux, fut attaqué avec toutes les ressources de la casuistique par Ibn Hadjar dont l'opinion a été adoptée par les jurisconsultes chaféites postérieurs.

Souvent les musulmans de l'Australasie cherchent à la Mekke la confirmation de leurs thèses : c'est ainsi qu'un casuiste en renom, Seyid 'Othmân, condamnant l'emploi d'un instrument de musique, le *kromong*, un faqih de Java présenta un *kromong* en cuivre au mufti chaféite de la Mekke. Celui-ci, croyant qu'il s'agissait d'un vase destiné à transporter de la nourriture, et voyant qu'il n'y entrait ni or ni argent, en autorisa l'usage.

Une querelle qui fit couler des flots d'encre et dans laquelle Seyid 'Othmân prit le parti des sectaires les plus étroits d'intelligence, est celle qui s'éleva à Palembang à propos de la célébration des offices du vendredi dans une nouvelle mosquée. Les partisans de cette dernière surent s'attacher le concours d'un érudit de Menangkabau, Aḥmed, marié à la Mekke avec la fille d'un usurier très influent près du Grand Chérif : celui-ci rendit une décision en leur faveur : cette polémique donna lieu entre Aḥmed et Seyid 'Othmân à un échange de publications citées en note (p. 12-13) et où ne sont épargnées ni les railleries ni les attaques réciproques.

Ce même Seyid 'Othmân qui s'était rangé parmi les conservateurs, fut à son tour violemment attaqué par les fanatiques de son parti pour avoir composé, à l'occasion de la majorité de la reine Wilhelmine, une prière destinée à être lue dans les mosquées et où après avoir invoqué Dieu en faveur des croyants, l'écrivain appelait sa bénédiction sur celle qu'il avait donnée pour souveraine à une partie d'entre eux.

Les questions qui précèdent appartiennent à la casuistique intérieure de l'islam ; il en est d'autres qui ont trait à l'attitude à prendre devant de nouveaux usages et des découvertes récentes. L'emploi du tabac, après avoir été proscrit, est aujourd'hui généralement admis[1] et la tentative récente d'un théologien rigoriste de la Mekke pour faire revivre l'ancienne interdiction, échoua devant les arguments fournis par le mufti chaféite, Seyid Aḥmed Daḥlân, grand fumeur lui-même.

Autrefois l'imprimerie, plus tard la photographie surtout appliquée à la reproduction de visages humains ou du Qorân, ont donné lieu à des débats du même genre ; de nos jours c'est le phonographe qui a soulevé des discussions et donné lieu à des polémiques dont voici les principales positions : Est-il permis d'exhiber, en vue d'un gain légitime, un phonographe reproduisant des passages du Qorân et des airs de chanteuses ? — Celui qui entend reproduire par cet instrument des citations du Livre Saint a-t-il droit à la récompense céleste promise par Dieu à celui qui entend réciter le Qorân ? — Si les sons du phonographe sont à considérer comme voix humaine, est-il permis d'entendre des airs de chanteuses répétés par lui, alors que dans la plupart des cas, on ne doit pas entendre la voix d'une femme musulmane étrangère? — Si le phonographe reproduit, non des sons, mais l'image des sons, l'interdiction relative à la musique s'applique-t-elle à lui[2] ? — Par un *fetwa* longuement motivé, Seyid 'Othmân déclara qu'on pouvait se servir du phonographe en vue d'un gain légitime ; qu'il était permis de l'employer à re-

1. Ce n'est pas seulement dans le Hadramaout et le centre de l'Arabie que le tabac est interdit ; il en est de même chez les Kharedjites. On sait que les Mzabites de Beni Sgen lors de l'annexion de leur pays en 1882 avaient réclamé, par l'intermédiaire du cheïkh Moḥammed Atfiech l'ordre de défendre aux soldats français de fumer dans les rues de leur qsar. Le général de la Tour d'Auvergne traita ces prétentions comme elles le méritaient. La secte rétrograde des vieux croyants en Russie et l'église jacobite d'Abyssinie sont également hostiles au tabac qui est, d'ailleurs, mal vu au Maroc.

2. Le phonographe a pénétré au Maroc et les maisons anglaises ont répandu un grand nombre de ces instruments à Fas. Jusqu'ici les docteurs marocains ont suspendu leur jugement, se tenant sur une réserve plutôt hostile.

produire des passages du Qorân pourvu que ce fût un auditoire entièrement musulman et gardant une attitude respectueuse, que l'audition phonographique de versets du Livre Saint ne procurait pas la récompense céleste dont il a été question, car ces versets ne sont pas prononcés par la voix d'un homme; enfin qu'il était licite d'entendre reproduire des airs de chanteuses ou des sons d'un instrument de musique pourvu qu'ils n'éveillassent aucune idée de concupiscence. Ce fetwa fut attaqué par un musulman plus libéral qui répondait affirmativement aux quatre propositions énoncées plus haut. Seyid 'Othmân répliqua en comparant les principes du phonographe (définition, objet, résultat, composition, rapport et inventeur) avec ceux du *Tadjouîd* (science des conditions nécessaires à la récitation valable du Qorân). Auparavant il s'était assuré de l'approbation d'un musulman de Tripoli, de Syrie, Seyid Ḥosaïn el Djisr, auteur de la *Risâlah Hamidiyah* et d'*El Ḥosoun el Hamidiyah*. En fait, cette polémique tourna surtout au bénéfice de l'impresario qui montrait le phonographe, chacun, conservateur ou libéral, voulant vérifier, *de auditu*, la reproduction des sons par cet instrument. Mais en théorie, la conclusion adoptée semble devoir être la tradition citée par Seyid Ḥosaïn à l'appui de son opinion, tradition dont l'inspiration n'est pas particulière à l'islam. « Les pires des choses sont celles qui sont récemment inventées; toute nouvelle invention est une hérésie; toute hérésie est une erreur et toute erreur est vouée au feu de l'enfer. »

Le mémoire de M. Snouck Hurgronje a, comme on le voit, de l'importance au point de vue de l'histoire de l'attitude de l'islam vis-à-vis du progrès; c'est par des exemples de ce genre qu'on comprendra mieux l'esprit de cette religion.

René Basset.

WASHINGTON MATTHEWS. — **Navaho Legends**, collected and translated by Washington Matthews. M. D. *Ll.* D. Major U. S. Army, Ex-President of the American folk-lore Society, with introduction, notes, illustrations, texts, interlinear translations and melodies. (Vol. V des *Memoirs of the American Folk-lore Society.*) Houghton, Mifflin et Cie; Boston et New-York, 1897, 1 vol. in-8°, de VIII-299 pages.

JAMES TEIT. — **Traditions of the Thompson river Indians of British Columbia**, collected and annotated by James Teit, witht Introduction by Franz Boas. (Vol. VI des *Memoirs of the American folk-lore Society.*) Houghton, Mifflin et Cie; Boston et New-York, 1898, 1 vol. in-8°, de VIII-137 pages.

I. M. Washington Matthews, auquel on doit déjà sur les Navahos de très nombreux travaux, qu'il a fait paraître dans les Rapports annuels du Bureau d'Ethnologie de Washington, l'*American Anthropologist*, l'*American Antiquarian*, le *Journal of American Folk-lore* et diverses autres publications a réuni en un volume quelques-unes des légendes mythiques les plus importantes que savent et récitent encore aujourd'hui les aèdes à demi-prêtres, à demi-sorciers qui ont conservé le trésor des traditions de leur race. Le long séjour qu'a fait M. Washington Matthews au milieu des Navahos, sa connaissance approfondie de leur langue, sa familiarité avec leurs coutumes, leurs mœurs, leurs croyances, leurs manières de penser et de croire, assurent une haute valeur à son livre et sont de nature à inspirer une pleine confiance dans l'authenticité des documents qu'ils renferment et dans l'exactitude de la traduction que nous donne l'auteur de ces récits où l'épopée et le mythe se mêlent aux contes de nourrice; il a été, à n'en pas douter, l'interprète fidèle des narrateurs indigènes et n'a pas, comme il arrive trop souvent, déguisé sous un masque chrétien la pensée indienne. L'ouvrage est divisé en trois parties : dans la première (p. 1-60), M. W. M. résume en une sorte d'introduction d'ensemble ce que nous savons de la race, de la vie familiale et sociale, de la poésie, de la musique et de la religion des Navahos, des arts utiles qu'ils pratiquent, de leur organisation en *gentes* et en *phratries*, des cérémonies rituelles qu'ils accomplissent, de la signification et de la portée des légendes qu'ils racontent; dans la seconde (p. 61-208), il donne la traduction intégrale de trois légendes dont la première fort longue est une de ces légendes d'origine que l'on re-

trouve si fréquemment dans le domaine de la mythologie américaine et dont les deux autres ont pour objet essentiel d'expliquer l'institution de certains rites ; dans la troisième enfin, il a réuni (p. 208-254) des notes explicatives, qui éclaircissent les points obscurs des légendes et où ethnographes, historiens de la religion et folk-loristes, trouvent à faire une importante moisson de faits intéressants, patiemment recueillis (p. 264-275 et 281-290), une dissertation sur la musique navaho, due à M. J. C. Fillmore, avec de nombreux spécimens de chants navahos (texte et traduction interlinéaires) et de mélodies phonographiquement recueillies par M. Washington Matthews et notées par M. Fillmore, et enfin (p. 276-278) de précieuses notes bibliographiques fournies par M. Fred. Webb Hodge. Un index très complet (p. 293-299) abrège singulièrement les recherches et rend le livre d'un usage commode pour tous les travailleurs. De nombreuses illustrations qui reproduisent des types de Navahos et spécialement de chanteurs et de prêtres sorciers, des habitations indiennes, des bijoux, des métiers et des outils, et surtout les costumes portés et les objets usités dans la célébration des rites, ainsi que les représentations de divinités, faites sur le sol au cours des cérémonies sacrées au moyen de poudres colorées, ajoutent encore à la valeur et à l'intérêt de l'ouvrage.

Les Navahos habitent pour la plupart dans les Territoires du Nouveau Mexique et de l'Arizona, mais on en trouve aussi dans les régions méridionales du Colorado et de l'Utah ; il leur a été concédé une réserve de douze milles carrés, mais des familles isolées ou de petites bandes se sont établies un peu partout en dehors des limites de cette réserve. La région qu'ils occupent est un pays de montagnes, de plaines arides et de hautes falaises, assez peu fertile dans l'ensemble ; autrefois, ils vivaient du produit de leur chasse et des maigres récoltes que leur donnaient les parcelles qu'ils cultivent ; aujourd'hui leur principale source de richesse consiste dans l'élevage des moutons et des chèvres. Ce sont souvent d'assez habiles artisans, d'assez habiles tisserands et orfèvres surtout. Ils s'adonnent aussi à l'art de la vannerie. Ils appartiennent et par la langue et par les caractères anthropologiques à la race des Denés ou Athapascans ; mais leurs traditions indiquant que leur nation s'est constituée par l'apport de nombreux éléments étrangers à un petit groupe originel et l'extraordinaire variété de types que l'on rencontre chez eux viennent déposer en faveur de l'exactitude de ces ressouvenirs lointains. Il existe une musique indigène qui semble d'abord à des oreilles européennes dénuée de tout charme mélodique, mais qui se dis-

tingue par des qualités très spéciales de rythme et d'harmonie; les Navahos possèdent des chants traditionnels adaptés à toutes les circonstances de la vie individuelle et collective; les hommes seuls les chantent, les femmes, bien qu'elles aient des voix souvent amples et justes, ne chantent presque jamais. Les plus intéressants de ces poèmes chantés sont des chants sacrés, sortes de « carmina », de longues incantations que chantent les prêtres lors de la célébration des divers rites. Chaque rite à son prêtre ou sorcier particulier qui doit savoir avec une impeccable sûreté ces longues phrases, composées souvent de mots vieillis, qui n'offrent plus de sens défini au chanteur; mais ces mots sont efficaces par leur forme, leur ordre, le ton sur lequel ils sont dits bien plutôt que par leur signification. Une seule erreur oblige à recommencer toute la cérémonie.

Les Navahos sont divisés en une cinquantaine de *gentes* dont quelques-unes sont éteintes à l'heure actuelle; elles portent pour la plupart des noms de localités. Il semble résulter de certains traits de la légende qui se rapporte à l'origine des Navahos qu'il existait autrefois dans ce groupe ethnique une organisation totémique, mais elle n'a pas laissé de traces appréciables dans les institutions ni dans les rites. Il y a entre certains *gentis* des liens plus ou moins étroits qui les groupent en phratries. La descendance est comptée en ligne féminine et un Navaho appartient toujours à la *gens* de sa mère; mais les règles exogamiques s'appliquent avec autant de rigueur à la *gens* et à la phratrie du père qu'à celles de la mère.

La religion est une sorte de naturisme où le pouvoir appartient à une pluralité de dieux, à demi-anthropomorphisés, très incomplètement spécialisés et fort confusément hiérarchisés. Il n'y a pas de Dieu suprême. Le Soleil, auquel semble quelquefois appartenir un rôle prépondérant, n'est jamais qu'un *primus inter pares*; encore son prestige est-il fréquemment éclipsé par celui d'autres dieux; jamais il n'exerce les fonctions de créateur, ni même de démiurge et il n'est pas le plus ancien des dieux. Il n'existe du reste pas de légende de la création chez les Navahos, à la connaissance du moins de Washington Matthews. On attribue la fabrication de certains animaux et en particulier des animaux domestiques à *Bekotsidi*, un dieu dont le caractère est mal déterminé, qu'on identifie parfois avec la lune et que les Navahos ont cru reconnaître dans le « dieu des Américains ». Mais les personnages les plus marquants du panthéon navaho sont *Estsanatlehi*, divinité féminine où semblent s'incarner la fécondité de la nature et la force végétante des

plantes au printemps, et que la légende représente comme l'épouse du Soleil, et *Yolkai Estsan*, sa sœur cadette, déesse des eaux.

Les deux dieux de la guerre, *Nayénezgani* et *To'badzistsini*, qui ont purgé la terre des monstres, ennemis des hommes, qui l'habitaient, les deux frères héroïques, qui, nés de ces déesses, incarnent en eux la chaleur, la lumière et l'humide fraicheur de la nuit, tiennent dans les mythes la première place : ce sont essentiellement des divinités amies et protectrices. A côté de ces dieux vient se ranger le groupe des *Yei*, divinités masculines et féminines, attachées plus spécialement à certaines localités et organisées en une sorte de famille : ce sont des génies protecteurs des hommes. *Hastséyalti*, le dieu oraculaire et révélateur, *Hastsihogan*, le dieu de la maison, *Hastsézini*, le dieu du feu, *Hastséoltoi*, la déesse de la chasse appartiennent à cette classe de divinités et il semble qu'il existe de chacun de ces êtres divins plusieurs exemplaires distincts. *Ganaskidi*, le dieu des moissons, et *Tonentli*, sorte de divinité de la pluie, des récoltes et de la fertilité sont associés aux *Yei* dans les légendes.

En conflit avec ces dieux se trouvent les *Anaye*, géants ennemis des hommes, dont les plus terribles ont été détruits par *Nayénezgani* et son frère aux temps héroïques et les mauvais esprits (*Tsindi*) qui ressemblent de très près à nos démons. *Tieholtsodi*, le montre qui habite au fond des eaux et qui était autrefois l'un des plus redoutables parmi les dieux qui faisaient la guerre à l'humanité, vit maintenant avec elle sur un pied de paix : il a la forme d'une loutre et des cornes de bison. — Les Navahos ressentent pour les cadavres un violent effroi ; ils les considèrent comme habités par un démon, mais on ne trouve pas chez eux de culte des morts régulièrement constitué. La zoolâtrie tient dans tous les rites une place assez importante, mais le culte des animaux ne revêt pas la forme totémique.

Des génies particuliers sont attachés aux diverses montagnes et surtout aux sept montagnes sacrées, aux rochers et aux cañons ; ils sont tous l'objet d'un culte et jouent un rôle dans les mythes étiologiques, qui rendent compte de la configuration du pays et de ses particularités géologiques. Les divinités, amies des hommes, reçoivent seules un culte régulier. Les mauvais esprits ne sont invoqués que par les sorcières dont la divinité principale *Estsan Natan*, demeure sous la terre dans l'un des mondes inférieurs.

Les rites ressemblent d'assez près dans leur ensemble à ceux qui sont en usage chez les Indiens Pueblos (Moquis et Zunis). Ils sont célébrés

pour obtenir la guérison des malades, la fertilité de la terre, le succès à la guerre, et dans les diverses circonstances importantes de la vie individuelle et sociale. Il y a un grand nombre de rites distincts et l'accomplissement de chacun d'eux est confié à un prêtre spécial, qui est le prêtre d'un rite et non pas d'un dieu. Dans toutes les cérémonies interviennent des pratiques de purification et de propitiation, mais la plupart des actes rituels semblent avoir une portée et une signification magiques. Les éléments intégrants qui ne font défaut à aucune de ces cérémonies sont les sacrifices, les danses, les prières, les chants, les déguisements et les représentations des dieux sur le sol au moyen de poudres colorées. Les sacrifices sont des sacrifices non sanglants : ils consistent en cigarettes, peintes de couleurs, qui diffèrent d'après le dieu auquel on s'adresse, en petits bâtons qui doivent être rituellement disposés en des corbeilles sacrées, en plumes et en verroteries. Le lieu où sont déposées les offrandes et la façon dont elles sont arrangées ont une capitale importance.

M. Washington Matthews a donné la légende d'origine de la tribu, d'après la version qui lui a été fournie par un vieux prêtre, *Hatali-Nez*; deux autres versions, qui proviennent l'une d'un prêtre d'un autre rite, l'autre d'un jeune orfèvre, et qui contiennent des variantes importantes sont partiellement reproduites dans les notes.

Cette légende se divise en quatre parties distinctes dont seule la première (p. 65-76) a reçu des conteurs navahos un titre spécial. C'est l'histoire de l'ascension de l'humanité ou plutôt de la race des Navahos (les deux idées ne sont d'ailleurs dans la conscience des conteurs que très imparfaitement distinctes l'une de l'autre) dans le monde qu'elle habite aujourd'hui. Elle a vécu en quatre mondes superposés les uns aux autres avant de parvenir sur la terre que cultivent maintenant les hommes. Il semble que ces ancêtres lointains de l'humanité d'aujourd'hui n'étaient pas en tous points pareils à leurs descendants : ce n'est qu'au cours des temps qu'ils ont pris figure d'hommes; d'après la description qui nous en est donnée et à moins qu'il ne faille voir seulement là des ressouvenirs confus d'une organisation totémique, ils ressemblaient plutôt à des insectes qu'à des hommes. Ce furent leurs querelles et leurs adultères qui déjà au temps où ils habitaient le premier monde mécontentèrent les dieux, qui les contraignirent par un déluge à s'enfuir dans le deuxième monde à travers un trou du ciel. Ces dieux sont des dieux thériomorphiques ou naturistes, *Tieholtsodi*, dont nous avons déjà parlé, le *Héron Bleu*, la *Grenouille*, le *Ton-*

nerre de la Montagne Blanche. Les hommes ne réussissent pas mieux à vivre honnêtement dans le second monde que peuplent des hirondelles à demi humaines et ils s'en font chasser comme aussi du troisième où vit le peuple des sauterelles. C'est toujours en volant qu'ils s'élèvent ainsi de séjour en séjour jusqu'au quatrième monde, où ils trouvent des hommes, qui cultivent la terre, les *Kisani* (Pueblos) ; c'est alors qu'apparaissent les dieux du groupe des *Yei*, qui créent un premier homme et une première femme avec des épis de blé jaune et de blé blanc. De leur union naquirent des hommes, des femmes et des hermaphrodites ; les gens de cette race nouvelle épousèrent à leur tour les émigrants du monde inférieur, puis leurs descendants se mêlèrent à ceux des Kisani, mais les dieux dans les montagnes leur avaient appris les rites sacrés et les secrets de la magie. Les hommes créent alors les différents arts utiles, des animaux divers, tels que le coyote et le blaireau, naissent du contact de la terre et du ciel, mais des divisions se créent entre les femmes et leurs maris ; ils vivent séparés, toutes les femmes réunies d'un côté d'un fleuve et les hommes de l'autre ; des déportements des femmes et de leurs coupables unions les unes avec les autres naissent les monstres, qui plus tard dévasteront la terre. La réconciliation cependant s'opère. Mais *Tieholtsodi* entraîne deux jeunes filles sous les eaux au passage du fleuve et deux des Yei, *Corps bleu* et *Corps blanc*, viennent au secours de la tribu et l'aident à reconquérir celles qu'elle a perdues ; malheureusement le *Coyote* a accompagné les sauveteurs dans leur expédition dans le domaine du maître des eaux et il lui enlève deux de ses enfants. De là nouveau déluge qui chasse les hommes et les animaux du quatrième monde. Ils atteignent le ciel, emportant avec eux de la terre des sept montagnes sacrées, au moyen d'un roseau gigantesque que les dieux ont fait croître surnaturellement, et pénètrent dans le cinquième monde par un trou que font le Grand Faucon, le Criquet et le Blaireau.

La deuxième partie (p. 76-103) est consacrée au récit des événements qui ont marqué les premiers temps du séjour des Navahos dans le monde où vivent aujourd'hui les hommes : c'est tout d'abord à une sorte de réfection du monde sur le plan de leur ancien séjour et en premier lieu à la reconstruction des montagnes sacrées, qu'ils peuplent d'êtres divins, qu'ils se livrent avec la collaboration des dieux, qui les ont accompagnés dans leur exode. La mort s'introduit parmi les hommes, grâce à une maladresse ou à une malice du Coyote, qui jette une pierre dans l'eau et prononce que si elle s'enfonce les hommes seront soumis à l'empire de la mort. Il justifie son acte en disant que, si les hommes ne devaient

jamais mourir la place manquerait à leurs enfants. Il s'en faut de peu qu'il ne provoque un déluge encore, parce qu'il a emporté, cachés sous sa robe, les petits de Tieholtsodi ; il faut conjurer le péril en les lui lançant par le trou encore béant du ciel du quatrième monde. Les dieux, le premier homme et la première femme créent alors le soleil, la lune (et plus tard les étoiles), et ils chargent deux d'entre leurs compagnons de porter à travers les cieux les astres nouveaux ; les morts doivent les aller rejoindre. Alors commencent les longues migrations des hommes, qui quittent le lieu où ils ont émergé du monde inférieur, et au cours de ces migrations naissent les monstres contre lesquels, hommes et dieux, auront plus tard à lutter et qui ne tarderont pas d'ailleurs à exercer dans leurs rangs de terribles ravages. C'est ici que vient s'insérer le récit des longues aventures de *Nohoilpi*, le joueur divin, qui gagne à tous les jeux et après avoir dépouillé les hommes (à l'exception toutefois des Navahos), de tout ce qu'ils possèdent, les fait ses esclaves et les oblige à bâtir pour lui la gigantesque forteresse de Kyntiel. Il mécontente le Soleil en lui refusant le plus précieux des trésors qu'il a conquis, un grand coquillage et les dieux suscitent contre lui un autre joueur, qui avec l'aide d'animaux secourables triomphe à son tour, et ce joueur-là est un jeune Navaho (c'est-à-dire l'un de ceux qui sont venus du premier monde et se sont unis aux descendants du premier homme et de la première femme, de ces êtres pareils aux dieux qui n'avaient pas les griffes et les ailes des émigrants, chassés par la colère des maîtres des séjours inférieurs). *Nohoilpi* vaincu est lancé au haut du ciel par l'arc puissant de son vainqueur. Il est recueilli par *Bekotsidi*, dieu de la lune, qui créé pour lui un nouveau peuple et de nouvelles espèces d'animaux et s'établit au Mexique comme souverain à la fois et comme Dieu.

Tout le reste de cette seconde partie est rempli du récit des aventures du *Coyote*, des difficultés en lesquelles le jette son esprit inquiet et turbulent, de ses luttes avec les géants dont il est vainqueur, grâce à sa ruse et à sa connaissance des arts magiques ; les personnages qui apparaissent dans cette partie de la légende sont tous des animaux à demi humains et les mythes étiologiques, qui ont pour fonction d'expliquer telle ou telle particularité de leur structure ou de leurs mœurs s'y unissent aux récits épiques et aux contes satiriques et bouffons. La croyance y apparaît à la localisation de la vie de chaque être en une partie de son corps ou en quelque objet extérieur à lui : la vie du Coyote est dans l'extrémité de son museau et le bout de sa queue. Si ces deux

parties de sa personne restent intactes, on peut le réduire en bouillie, il ressuscite toujours. Il finit par épouser la sœur de onze frères surnaturels ; ils l'emmènent à la chasse et son entêtement, sa vanité lui font trouver la mort en une lutte avec les loutres, les araignées et les hirondelles de falaise. Sa femme se change alors en ourse et le venge en tuant la plupart de ses frères ; mais le plus jeune lui échappe en se réfugiant sous la terre, et avec l'aide de *Niltsi* (le vent) et de *Tsalyel* (l'obscurité) il triomphe d'elle à son tour et tue l'écureuil en lequel résidait sa vie. Il la ressuscite cependant et elle devient l'ancêtre des ours. Ses mamelles sont changées en amandes de pin-pignon. *Leyaneyani* rend alors ses frères à la vie et se rend auprès de ses protecteurs, *Pesasike* qui a créé les couteaux de pierre et *Niyol*, le tourbillon.

Troisième partie (p. 104-134). Les *Anaye* avaient cependant fini par dévorer presque tous les hommes. Il ne restait plus que quatre personnes vivantes, lorsque quelques-uns des dieux transformèrent par leur art magique une petite image de nacre blanche et une autre de turquoise, que *Hastseyalti* avait fait découvrir aux survivants de la race humaine, en deux femmes divines, *Yolkai Estsan* et *Estsanatlehi*, auxquelles le Vent donna la vie. Elles devinrent enceintes, la première des œuvres des Eaux et l'autre de celles du Soleil. Elles furent accouchées par Hastseyalti et Tonenili, des deux dieux de la guerre, *Nayénězgani* et *To'badzistsini*. Les deux jeunes gens entament contre les *Anaye* une lutte acharnée, et grâce aux plumes de vie que leur a données l'Araignée, à leur intelligence, à leur force et à leur courage surnaturels ils sortent vainqueurs de cette lutte d'extermination. Ils se sont d'ailleurs revêtus d'une armure magique qu'ils sont allés chercher dans la maison du Soleil leur père et sur laquelle se brisent tous les coups et ils ont aux mains des armes enchantées, faites d'éclairs, qu'ils ont apportées de leur voyage au ciel. Le Soleil n'a pas voulu les accueillir de suite comme ses enfants et les a soumis aux plus redoutables épreuves, mais ils en sont sortis vainqueurs, grâce à l'assistance que le *Vent* leur a fournie et aux conseils qu'il leur a donnés. Dans ces luttes avec les monstres ennemis des hommes, tels que *Yeitso*, *Teelget*, les *Tsenahale*, *Tsetahotsiltali*, les *Binaye Ahani*, *Sasnalkahi*, *Tsenagahi*, les deux frères se prêtent une mutuelle assistance et l'on voit intervenir l'incident classique du *Life-Token*. Ceux de leurs ennemis qu'ils ne détruisent pas, ils les réduisent à être désormais inoffensifs et les transforment en animaux ou en rochers. Mais une heure vient où ils se sentent découragés par

la multitude des combats qu'ils ont encore à soutenir, bien qu'ils sachent qu'ils triompheront toujours de leurs adversaires. Ils font un second voyage à la maison du Soleil, qui leur donne cinq cerceaux magiques qu'ils doivent remettre à leur mère Estsanatlehi. Elle s'en sert pour déchaîner d'effroyables tempêtes qui détruisent presque tous les Anaye qui ont échappé aux coups des jeunes dieux. La Vieillesse, le Froid, la Pauvreté et la Faim ont cependant survécu à tout l'effort des Puissances célestes. Les deux frères se rendent auprès de ces dieux méchants pour les tuer, mais ces dieux réussissent à persuader à ces vengeurs des hommes qu'il est de l'intérêt des hommes eux-mêmes que leurs derniers ennemis ne soient point anéantis et ils les épargnent. Le Soleil reprend alors les armes qu'il a prêtées à ses fils et *Estsanatlehi* consent, après bien des résistances, à le suivre dans la grande maison flottante qu'il construit pour elle dans l'Ouest, toute décorée de gemmes précieuses et remplie d'animaux, et où, chaque soir lumineux, il va la rejoindre en traversant tout le ciel. Lorsqu'il fait sombre, il envoie à sa place les serpents de l'éclair.

Dans la quatrième partie (p. 135-159) sont racontées les migrations et le graduel accroissement de la nation des Navahos, à partir du jour où Estsanatlehi s'en est allée vers le Soleil, laissant sur la terre sa sœur *Yolkai Estsan*. C'est un très curieux mélange de mythes et de récits légendaires, où réapparaissent çà et là défigurés à peine des ressouvenirs d'événements historiques de date relativement récente. Il y a comme une nouvelle création d'êtres humains, où se répète la scène de la création du Premier Homme et de la Première Femme. Puis la marche commence de cette nouvelle humanité à travers le pays des Navahos et la tribu s'augmente de petites bandes, débris sans doute des tribus d'autrefois, et qui s'agrègent à elle. *Yolkai Estsan* quitte alors les Navahos, elle va vivre dans la montagne et ne revient plus visiter les hommes que sous forme de pluie fécondante. Nous assistons à la formation successive des diverses *gentes* et à l'institution des divers usages.

Dans son solitaire domaine d'Occident Estsanatlehi n'a pas tardé à son tour à s'ennuyer; elle a créé pour se faire une compagnie, des hommes et des femmes qu'elle a tirés de son propre corps par d'énergiques frictions de son épiderme. Sur les conseils des Douze frères, les ennemis du Coyote, elle envoie les descendants de ces hommes surnaturels rejoindre les Navahos de l'Est, et elle les confie à la protection d'un ours, d'un grand serpent, d'un daim, d'un porc-épic et d'un puma qu'elle leur confie. (Il y a là une sorte de présomption d'organisation toté-

mique.) La fusion se fait entre les deux fractions de la race. Cette quatrième partie de la légende d'origine, de beaucoup la plus confuse et peut-être au point de vue mythique la moins intéressante, est cependant de la plus haute valeur en raison des données qu'elles fournit sur la structure de la société navaho et des indications, malaisées bien souvent, il est vrai, à interpréter qu'on y peut trouver sur le passé historique de la race, sur ses affinités avec les Apaches, les Zunis, etc.

L'histoire de *Natinesthani* (p. 160-194) n'a pas, tant s'en faut, l'ampleur de cette légende d'origine; c'est l'histoire d'un pauvre homme qui ayant perdu au jeu tout ce qu'il possédait, honni de sa famille, las de ne vivre que des rats de forêts et des lapins qu'il attrape au piège, se décide à se cacher à l'intérieur d'un tronc d'arbre creusé et à se laisser dériver au fil des eaux du fleuve, dont il habite la rive, pour aller chercher fortune ailleurs. Les dieux lui apparaissent pour le détourner de son projet. Mais il les supplie si bien qu'ils finissent par lui promettre de l'aider dans son entreprise, s'il peut leur faire certaines offrandes. Il vole aux siens les objets que réclament les dieux, les accueille en sa maison, où avec l'aide de sa nièce, il leur fait belle réception et célèbre en leur honneur les rites qu'ils prescrivent. Ils l'emmènent alors en leur demeure, contruisent une sorte de canot magique où ils l'enferment et lui font descendre au milieu de mille périls le cours du fleuve. *Tieholtsodi*, les Poissons, les Castors, les Grenouilles et les Loutres s'offensent de l'intrusion de cet étranger dans leur domaine et l'entraînent au fond des eaux. *Tonenili* essaye, mais en vain, de le délivrer et il ne réussit à arracher le pauvre Navaho de la captivité où il languit qu'en appelant à son aide *Hastsezini*, le dieu noir, le dieu du feu, qui porte toujours à la ceinture le foret sacré et menace d'incendier la demeure de *Tieholtsodi*. Cependant remonté en son tronc d'arbre, dûment obturé de toutes parts avec des nuages, *Natinesthani* arrive à la destination qu'il s'était fixée. Un dindon apprivoisé le rejoint, chargé des graines que les dieux lui ont confiées, et il peut, grâce à l'assistance qu'il lui donne ensemencer des champs[1]. Il vit heureux, mais une nuit il voit briller une lumière qui l'intrigue; il finit par découvrir que c'est la lueur du feu de deux huttes bâties à l'intérieur d'un rocher. Il réussit à pénétrer dans ce monde souterrain, il y trouve un couple de vieilles gens et leur fille. Le vieillard, qui est sorcier et cannibale, l'accepte pour gendre, mais

1) Les mouvements qu'il fait alors, l'ordre dans lequel il dépose les grains sur le sol, etc., sont encore reproduits dans certains rites.

cherche à le faire périr en lui tendant diverses embûches. Le Vent lui révèle les pièges où on veut le faire tomber et lui indique les moyens d'y échapper. Grâce à ses conseils, il sort victorieux de toutes les épreuves et emmène sa femme à sa ferme où il lui enseigne l'agriculture, l'usage du blé et des légumes. Son beau-père est si charmé des aliments que sa fille lui rapporte qu'il renonce presque à le faire périr et lui ouvre sa « ferme » à lui, toute remplie de troupeaux de daims, qui se laissent prendre sans résistance. Il lui enseigne les rites qui doivent être célébrés pour que le gibier soit abondant et se laisse aisément capturer. Cependant *Piniltani* se laisse aller une fois de plus au désir de faire mourir celui dont il convoite la chair, et qu'il hait, parce qu'il est le mari de sa fille à laquelle l'unit lui-même un amour incestueux, mais *Natinesthani* tue les ours qui devaient le dévorer. Malgré la défense du vieux cannibale, il fait des reconnaissances à l'est, au sud, à l'ouest et au nord de sa maison. Il découvre des tribus qui, toutes avaient vu leurs jeunes hommes tomber victimes des sortilèges et de la cruauté de *Piniltani*; les anciens et les chefs le munissent de puissantes médecines, dont l'une est formée par les matières vomies par cinq animaux totems, le lynx, le puma, le renard bleu, le renard jaune et le loup, et une autre par le fiel mêlé de tous les oiseaux de proie, puis ils lui enseignent la forme et la couleur des cigarettes qui doivent leur être offertes et la façon dont il les faut disposer[1]. Natinesthani est dès lors si puissant que son beau-père n'ose plus rien entreprendre contre lui et se convertit à une meilleure vie. Pour lui, il revient sur la terre et institue parmi les Navahos les rites du *atsosi katal*. C'est une cérémonie qui se célèbre encore actuellement et dont les vertus sont multiples; sa vertu essentielle cependant est de préserver les hommes de certaines maladies que leur donne le contact des daims.

L'histoire du grand coquillage de Kintyèl (p. 195-208) est, elle aussi, l'histoire de la fondation d'un rite. Un malheureux Navaho réduit à la famine et séduit par la promesse d'avoir à manger copieusement tous les jours consent à aller voler les plumes des jeunes aiglons dans leur aire situé au flanc d'un rocher. Le Vent l'avertit que les promesses ne seront pas tenues et que les Indiens Pueblos de Kintyèl et de Kindotliz, qui l'ont incité à cette aventure l'abandonneront dans la crevasse où ils le descendent avec des cordes. Le Navaho se laisse convaincre, il épargne les

1) Il semble que les dieux qui font accueil à Natinesthani participent de la nature du daim ou de l'antilope et de celle de l'homme.

aiglons et par reconnaissance les aigles, avec l'assistance de deux serpents-flèches, l'emportent au ciel pour le soustraire à la colère des Indiens qu'il a déçus. Dans le ciel, qui est habité par les aigles, il trouve quatre villages, colorés chacun d'une des couleurs symboliques des points cardinaux, celui de l'Est est blanc, celui du Sud bleu, celui de l'Ouest jaune et celui du Nord noir ; ils ont pour chefs l'un un Loup, l'autre un Puma, le troisième un Lynx et le dernier un grand Serpent[1]. On leur fait grand accueil et grâce aux conseils et à l'assistance magique de la Femme Araignée il délivre les aigles de leurs ennemis, les bourdons et les herbes tremblantes (*amarantus albus*). Il lance quelques-uns de ces insectes et des graines de ces plantes par le trou du ciel sur la terre et abeilles et herbes ont leur place dans les rites du *yoi hatal*, que lui enseignent ses hôtes. Il revient alors parmi les hommes, et franchit l'espace qui le sépare de la terre, revêtu du plumage d'un aigle (ce plumage, les aigles ne le portent pas au ciel où ils ont forme humaine). Il trouve les Pueblos atteints d'une maladie que leur ont causée les plumes qu'ont jetées sur eux les aiglons indignés de leur cruauté ; il leur apparaît, resplendissant de beauté, transformé par un séjour au ciel et assume la tâche de les guérir. Il exige pour cela le grand coquillage de Kintyél et celui de Kindotliz et les emporte au ciel avec toutes les pierres précieuses des Indiens ; mais avant de partir il avait enseigné à son frère ce que lui avaient appris les aigles. Nous avons résumé, en leurs traits essentiels, ces trois légendes, parce que leur étude minutieuse jette une précieuse lumière sur les relations réciproques des mythes et des rites.

II. Les Indiens dont M. Teit a recueilli les traditions appartiennent au groupe Salish, qui occupe une vaste partie du territoire de la Colombie Britannique et des régions avoisinantes de l'Idaho, du Montana et de l'État de Washington. Ils habitent sur la Thompson river et le Fraser, un peu au dessus et au dessous de leur confluent ; ils sont limitrophes des Salish de la côte à l'ouest, des Shuswap à l'est et se divisent en deux tribus : au nord les Lillooet, au sud les Nlakapamux, qui sont partagés en cinq groupes locaux plus petits. La plupart des légendes contenues dans ce volume ont été recueillies chez les Nkamtcinemux et les Cawaxamux ; les premiers sont les voisins des Shuswap, les seconds sont en contact immédiat avec les Okanagon. Les contes ont été recueillis, traduits et annotés par M. Teit ; M. Fr. Boas, le meilleur ethnographe peut-être dont puisse s'enorgueillir l'Amérique, qui est fertile en ce domaine en hommes de haute valeur, a mis en tête du livre une

1) Il y a encore là le ressouvenir d'une organisation totémique.

substantielle et suggestive introduction[1], a ajouté aux notes de multiples et précieuses références bibliographiques et a inséré à la fin de l'ouvrage de courts résumés des légendes qui y sont contenues. Ces résumés facilitent singulièrement la tâche de ceux que leurs études de mythologie ou d'histoire religieuse comparées obligent à lire de nombreux recueils de contes. Il serait fort à souhaiter que l'exemple donné par M. Boas fût suivi par tous les ethnographes et les folk-loristes, mais c'est un souhait que nous formons sans trop compter qu'il soit jamais pleinement exaucé.

Les Nlakapamux sont essentiellement des pêcheurs et des chasseurs; les racines et les baies tiennent cependant une place assez importante dans leur alimentation. Au contact des blancs, ils ont appris à cultiver le sol, mais ils commencent à peine à s'adonner aux travaux des champs; ils ont appris aussi à se bâtir des maisons de bois et ont contracté des habitudes relativement sédentaires, mais jusqu'à une époque récente, ils ont mené une vie errante. L'hiver ils habitaient dans des loges creusées en terre et recouvertes de solives, de nattes et de boue, l'été dans des tentes faites d'écorce ou de nattes de roseaux. Ils étaient vêtus de vêtements de peaux de daim. Leur organisation sociale est très peu compliquée; il n'existe pas de communautés de village définies, les familles se groupent en un camp et d'une manière temporaire; il n'y a pas de chef dont l'autorité soit reconnue d'une façon permanente et l'autorité qu'il possède ne dépend que de sa richesse. La division en clans totémiques est inconnue; le mariage n'est interdit qu'entre proches parents. Le système de mariage en usage est celui du mariage par achat. Le rituel est très peu développé et très peu compliqué, contrairement à ce que l'on constate chez les tribus de la côte. Il n'existe ni sociétés secrètes, ni mystères où des mythes soient dramatiquement représentés. Il y a seulement à intervalles réguliers des danses qui sont exécutées, semble-t-il, en l'honneur du Soleil et qu'accompagnent des sacrifices.

Une bonne moitié des légendes contenues en ce volume se rapportent aux exploits de ces démiurges ou héros civilisateurs qui tiennent une place extrêmement importante dans la mythologie de tous les Indiens de l'Amérique du Nord. C'est à l'action de ces personnages qu'est due la forme qu'a revêtue le monde où nous vivons; ils ne l'ont pas créé, mais ils l'ont transformé. Dans les traditions où ils figurent, ces héros divins nous sont représentés simultanément sous des aspects

1) Nous lui ferons de nombreux emprunts au cours de cette brève étude.

qui apparaissent contradictoires à nos esprits de civilisés. Tout d'abord, ce sont des bienfaiteurs de l'humanité; ils ont tué les monstres qui ravageaient la terre, ont fait de certains de ces êtres de nature à demi-animale, à demi-humaine qui la peuplaient, des hommes véritables, tandis qu'ils transformaient les autres en animaux qu'ils enseignaient aux hommes à chasser et à tuer; ils ont appris à l'homme à se vêtir, à faire du feu, ils ont été ses maîtres dans tous les arts utiles. Parfois même ils sont allés chercher la terre au fond des eaux ou ont apporté aux hommes les eaux douces ou la lumière du soleil. Mais en même temps, il n'est pas de tour vil, bas ou cruel dont ils ne se rendent coupables, pas de moyen devant lequel ils reculent pour atteindre à leur fin et très souvent cette fin même ne semble point digne qu'un être divin fasse tant d'efforts pour y parvenir : c'est d'ordinaire la conquête d'abondantes richesses ou de belles femmes. Certains mythologues, comme D. G. Brinton et Walter Hoffmann (*XIVth Ann. Rep. of the Bureau of Ethnology*, 1896) ont tenté d'expliquer cette apparente contradiction par une sorte de dégénérescence graduelle des mythes de cette classe qui étaient, d'après eux, sous leur forme primitive plus purs et d'inspiration plus élevée et se sont mêlés ultérieurement à des contes d'allure grossière et qui étaient originairement tout à fait étrangers au cycle mythique où figurent les héros civilisateurs et les démiurges. Mais de cette pureté, de cette « moralité » originelles des mythes, nous n'avons ni preuve, ni commencement de preuve et d'autre part, comme le fait très justement remarquer M. Boas, il est impossible de comprendre pourquoi ce serait précisément à la légende des bienfaiteurs de l'humanité que seraient venus s'agréger, avec la régularité d'une loi, ces contes brutaux et sensuels. L'hypothèse que propose pour son compte M. Boas, a au contraire tout le mérite de la vraisemblance, et nous semble fournir une très satisfaisante solution de la difficulté, à notre sens d'ailleurs plus apparente que réelle (ce qui nous choque ne choque pas l'Indien dont l'esprit a engendré ces mythes et ces légendes) que soulève le mélange des éléments de nature si diverse et presque si opposée qui voisinent dans ces récits merveilleux. D'après lui, à l'origine le héros civilisateur, corbeau, chien ou coyote, ne poursuit que des fins égoïstes et ne travaille que dans son propre intérêt. Si l'humanité retire profit de ses travaux et de ses victoires, ce n'est que par ricochet et comme fortuitement. Il n'a pas en vue le bien qu'il peut faire aux hommes, les motifs altruistes n'ont pas de place en sa conscience, c'est à lui seul qu'il songe et s'il arrive qu'il ait transformé le monde pour le plus grand

avantage de ceux qui l'habitent, c'est que leurs besoins et leurs intérêts se sont trouvés d'accord avec les siens. Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer dans sa légende, à côté de ses bienfaisants exploits des actes de méchanceté pure, des tromperies et de voir son ingéniosité et sa persévérance s'allier à la plus grossière sensualité : ce serait la pire des erreurs que de regarder Yehl ou Kunyan à travers le Prométhée d'Eschyle. On comprend aisément, si l'on se place à ce point de vue, que les échecs et les déceptions se mêlent aux succès dans les aventures de ces démiurges ; ce sont des êtres intelligents, adroits et forts, investis de dons magiques éminents, mais auxquels n'appartient pas cette souveraineté sereine que nous attribuons aux dieux ; perpétuellement en lutte, ils sont vaincus ou ils triomphent, suivant qu'ils se heurtent à de plus puissants qu'eux-mêmes ou à de plus faibles, et il arrive qu'un homme en sache plus long qu'ils ne savent et ait le dessus dans ces combats de ruse, de subtile vigueur et de magiques prestiges où ils sont passés maîtres. Peu à peu, à mesure que se fait l'éducation de la moralité de ceux qui content ces légendes, ils en arrivent à attribuer aux actes bienfaisants du dieu des motifs désintéressés ; la reconnaissance que l'on éprouve pour ses services illumine son caractère d'une gloire imméritée ; on le juge bon parce qu'il fait du bien. Mais à côté des traits de générosité qui marquent les principaux épisodes de sa légende, de la pitié active que manifeste sa conduite envers les hommes, bien des incidents subsistent où se montre à découvert la grossièreté de ses appétits. De génération en génération, la crudité de son égoïsme devient moins flagrante : il n'agit pas encore en vue du bonheur des hommes ou même de la prospérité de la tribu à laquelle il a accordé sa protection spéciale, mais les travaux auxquels il se livre, les luttes qu'il soutient, il y est déterminé par la pensée d'un ami personnel qu'il désire obliger ou dont il veut reconnaître les services. Lorsque la notion que l'on se formait de ces démiurges s'est encore épurée et qu'ils ont commencé à apparaître à la conscience indienne comme les instruments de la justice dans le monde, comme des redresseurs de torts, les fourberies et les brutalités, dont la tradition les faisait les auteurs, a constitué dès lors avec le caractère même qui devenait le leur un contraste si choquant, qu'un dédoublement s'est produit de leur personnage en deux êtres distincts dont l'un est demeuré le chercheur d'aventures, sans scrupule ni pitié, rusé et intrépide, et malgré cela souvent berné ou vaincu, tandis que l'autre se manifestait dans toute sa gloire de héros civilisateur. Il est bon d'ajouter que bien souvent les missionnaires ont inféré

des actes de ces divinités indiennes à leurs mobiles et, influencés inconsciemment par leur conceptions chrétiennes, leur ont prêté des sentiments que ne songeaient pas à leur attribuer ceux qui contaient leur légende.

Dans la région étudiée par M. Teit, il n'y a pas moins de quatre personnages ou groupes de personnages distincts, auxquels est dévolu ce rôle de démiurge, d'inventeur des arts et de créateur des coutumes ; ce sont le *Coyote*, les trois frères *Qoaqlqal*, *Kokwela* et le *Vieil Homme* ; il faut noter ici que c'est beaucoup plutôt aux transformations du monde physique qu'ils donnent leur effort qu'à la création des institutions sociales. De ces démiurges le plus important, et de beaucoup, c'est le Coyote ; autour de lui se sont cristallisés bon nombre de mythes étiologiques et il joue dans l'histoire légendaire des premiers âges de l'humanité le rôle essentiel. On ne saurait attribuer la présence à ses côtés des autres héros civilisateurs à un dédoublement de son personnage, pareil à celui dont nous avons essayé d'indiquer le mécanisme psychologique ; ils ont en effet une physionomie morale toute pareille à la sienne et les motifs altruistes semblent aussi mal représentés chez les uns et les autres. Il semble qu'on expliquerait plus aisément cette multiplicité de personnages pour une même fonction par des emprunts aux traditions des tribus voisines. D'après M. Boas, les légendes relatives aux Trois Frères auraient été empruntées aux populations qui habitent sur le cours inférieur du Fraser et celles qui se rapportent au *Vieil Homme*, aux Pieds-Noirs et aux Cootenays. Bien que le Kowkela (*Peucedanum*) joue un rôle important dans les cérémonies rituelles des tribus qui vivent dans la basse vallée du Fraser, on ne peut dire que c'est de cette région que proviennent les traditions où figure cet étrange personnage à forme humaine et qui a une racine pour père, puisque c'est seulement chez les Indiens de la Thompson River que l'aneth fétide est ainsi personnifié. Le fait que les divers héros civilisateurs ne sont pas de même origine, rend aisément compte des conflits qui s'élèvent entre eux et qui fournissent à ces contes une abondante matière. Ces constants emprunts, qu'une analyse détaillée du cycle du Coyote met en lumière, ont introduit dans le légendaire de toutes les tribus indiennes de cette région bon nombre de récits merveilleux qui n'ont pour ceux qui les redisent aucune valeur symbolique et mythique, mais qui sont simplement des contes ; on n'y peut saisir la pensée du conteur que dans les transformations qu'a dû subir le récit pour s'adapter à des conditions sociales différentes de celles où vit la population dont les croyances ont trouvé

dans ce mythe une forme concrète et arrêtée. C'est ainsi que la rivalité entre les clans tient dans les légendes des tribus de la côte une place qu'elle ne saurait tenir chez les Ntlakapamux, mais il se fait une altération aussi légère que possible de la tradition et chez les Indiens du Delta du Fraser, de très près apparentés aux Indiens de la Thompson River, l'ancêtre mythique d'un village, ancêtre souvent thériomorphique, joue le rôle qu'ailleurs occupe l'animal totem. Et cette notion de l'ancêtre commun donne plus de cohésion à la communauté et lui permet une résistance plus efficace à des sociétés plus avancées en organisation, elle réagit sur la structure sociale et les coutumes qu'elle engendre la renforcent à son tour.

La plupart de ces mythes se rapportent à une période où le monde était peuplé par des êtres à forme humaine, mais très semblables aux animaux et que les Indiens appellent *spetakl*. Il n'y avait pas alors d'arbres ; les poissons n'existaient point encore ni la plupart des plantes. Les *spetakl* étaient experts en l'art de la magie et bon nombre d'entre eux s'adonnaient au cannibalisme ; leurs enfants atteignaient en quelques mois l'âge adulte. C'est dans leur lutte avec les *culture-heroes* que bon nombre de ces *spetakl* se sont vu dépouiller en partie de leurs pouvoirs surnaturels, et réduits à la condition de simples animaux. Les meilleurs d'entre sont au contraire devenus des hommes. Ce triage a été l'œuvre du vieux Coyote d'abord et des trois frères Qoaqlqal, puis du Vieil Homme. Voici très rapidement énumérés quelques-uns des principaux épisodes de ce cycle légendaire.

P. 20. Une version du Déluge. Le Coyote s'en échappe seul et devient le père d'une humanité nouvelle ; il prend des arbres pour épouses. C'est au Déluge qu'est due l'existence des lacs et des rivières des montagnes.

P. 21. *Nliksentem*. C'est l'histoire d'un voyage au ciel d'un fils du Coyote, que son père a fait grimper à un arbre surnaturel pour se débarrasser de lui et s'emparer pendant ce temps de sa femme. Il peut regagner la terre, grâce à l'assistance que lui prête l'Araignée, après avoir été battu par des paniers sur lesquels il a prononcé une malédiction, qui les condamne à devenir les serviteurs de l'homme, et s'être pris de querelle avec de vieilles femmes aveugles qu'il a transformées en perdrix... Le Coyote, qui entraîné au loin par les eaux du fleuve, où l'a fait tomber la vengence de son fils, se transforme en poisson, puis en enfant ; c'est grâce à lui, qui a rompu une digue, que les saumons peuvent maintenant remonter dans les rivières.

P. 30. Aventures du Coyote avec un cannibale. Il transforme ses ex-

créments en un chien couvert de pointes de flèches qui dévore le chien du cannibale, auquel il a du reste persuadé qu'il est lui-même mangeur d'hommes en échangeant adroitement les plats où chacun d'eux a vomi. Il obtient de *Cukatanq* en échange de son chien une baguette magique qui fait sortir du sol, dès qu'on l'en frappe, un daim fraîchement tué. Mais il frappe trop de coups de suite, et est presque écrasé sous la multitude des daims qui reviennent à la vie et lui enlèvent sa baguette.

P. 31. Enlèvement de concert avec l'Antilope d'une balle étincelante aux gens de Lkamtcin. Ses fils périssent dans l'entreprise. Il venge leur mort en construisant avec les fragments de la balle et des excréments un élan magique qui les massacre en grand nombre.

P. 34. Les filles du Coyote, mariées à des chasseurs, s'égarent en allant voir leur père et arrivent au pays des morts où elles tombent entre les mains d'un cannibale qui les met à la marmite. Elles réussissent à sortir du pot et sont sauvées par leurs chiens, l'ours grizzly et le crotale, qui viennent les chercher jusque dans l'Hadès. Au cours de la poursuite, elles se réfugient sur des arbres qu'elles ont fait pousser en jetant sur le sol des poils arrachés à leur pubis. Ce trait se retrouve dans plusieurs autres contes.

P. 36. *Histoire des sœurs qui épousèrent le Coyote et le Lynx.* — C'est un conte merveilleux, où s'insèrent des mythes étiologiques (explication de la forme actuelle du Lynx, de celle du nez du lièvre, etc.). L'épisode s'y retrouve de la conception surnaturelle (par la salive). Il se mêle aussi à cette histoire un mythe sur l'origine du feu. Le fils cadet du Coyote engage une lutte contre un cannibale; il triomphe de lui en une série d'épreuves et évite ses pièges grâce aux avis de la Souris à courte queue; il finit avec l'aide de son père par le transformer en un bloc de glace ainsi que tous les siens.

P. 42. Récit des pérégrinations à travers le monde des trois frères Qoaqlqal qui changent en pierre presque tous leurs adversaires.

P. 45. Histoire de *Kokwela*, le fils de la racine et de ses rivalités avec Qoaqlqal.

P. 48. Récit de la rivalité du Vieil Homme avec le Coyote. Ils reviendront tous deux de leurs lointaines demeures, ramenant avec eux les Indiens morts.

P. 49. L'Ascension au ciel du Vieil Homme. Il en reviendra sur des nuages de fumée de tabac.

P. 50 et 51. Mythes étiologiques relatifs à l'origine des cygnes et des daims.

P. 53. Le Soleil était autrefois tout proche de la terre et massacrait les hommes. Un joueur, qui avait tout perdu, se rend auprès de lui en traversant un lac sur un nuage. Le fils du Soleil le cache et l'empêche d'être dévoré par son père. Il lui fait de superbes présents. Le Plongeon et l'Oie donnent au joueur leurs filles en mariage. Il les amène au Soleil qui promet en retour de s'éloigner de la terre et de ne plus tuer les hommes.

P. 54. Le Soleil actuel est la fille d'un chef qui vivait à Lkamtcin et qu'il a ainsi transformée pour la punir de l'avoir négligé après son mariage. Le vieux chef était déjà sans doute un porteur de lumière, puisque le mari de la jeune femme l'avait abandonnée, parce que son contact était trop brûlant.

P. 55. La querelle des vents. Comment elle s'est apaisée par un mariage. Mythe relatif à l'origine des glaces flottantes.

P. 56. Le Tonnerre frappe le sommet des arbres, parce que le Moustique lui a persuadé que c'est là que l'on trouve du sang.

P. 56. Mythes relatifs à l'origine du feu. Il a été dérobé par le Castor et l'Aigle aux gens de Lkamtcin.

P. 57. L'eau et le feu étaient enfermés dans des boîtes en la maison d'un meurtre. L'Élan a ouvert les boîtes, et c'est ainsi que les hommes sont en possession aujourd'hui du feu et de l'eau.

P. 61. Mythes relatifs à l'alternance du jour et de la nuit. Elle résulte de la lutte de l'Ours et de l'Écureuil rayé (*chipmunk*) dont l'un voulait éteindre un feu et l'autre le faire briller d'un vif éclat.

P. 62. Histoire du mariage d'une fille et d'un chien. Leurs enfants sont des hommes, mais revêtus de peaux de chien qu'ils dépouillent à certaines heures.

P. 74 et 75. Histoire de l'enfant Loup et de sa grand'mère et Histoire de Stetso. Le personnage y apparaît de l'enfant loup, que la vieille femme instruit dans l'art magique, qui fabrique des armes merveilleuses, apprend à se transformer en animal, et devient le héros vainqueur, après les épreuves cruelles et la misère des premières années où on essaye de le faire périr dans un incendie.

P. 77. Origine du pluvier doré.

P. 78. Histoire du frère qui va délivrer son frère qu'ont enlevé les hommes qui habitent le monde souterrain. Il réussit dans son entreprise grâce à l'aide de l'Araignée et de la Corneille.

P. 79. Histoire d'*Aq*; c'est un géant cannibale que les hommes, dont il a tué les femmes, réussissent à égorger en se cachant sous des vête-

ments féminins. Ils trouvent dans son estomac les cœurs de leurs épouses et les ressuscitent en les replaçant dans leur poitrine.

P. 80. Autre histoire de cannibales, de sorcier et d'enfant surnaturel, où se mêle un mythe relatif à l'origine des piquants du porc épic.

P. 83. Histoire des amours d'une femme avec un génie des eaux (*Haxaatko*).

P. 84. Voyage de deux jeunes gens au pays des âmes pour retrouver leur mère. On ne peut entrer dans l'Hadès qu'en se dépouillant de son corps mortel.

P. 85. Dans le conte du Blaireau et du Putois se retrouve la conception de l'identité de l'âme et du souffle.

P. 87. Histoire du jeune garçon qui a pris le Vent au piège et lui a fait promettre de ne plus faire de mal aux Indiens.

P. 91. Mythes relatifs à la lune. Si elle n'est pas plus brillante, c'est que sa jeune sœur est assise sur son visage. Elle se bâtit une maison en temps de neige ou de pluie (halos). Les nuages sont la fumée de sa pipe.

P. 93. *Les Frères*. — Très curieux exemple de contes récents où se mêlent des ressouvenirs mythiques à des épisodes de la vie contemporaine américaine. Les jeunes gens qui luttent contre le Cannibale sont garçons de café. Ils le grisent avec du whiskey.

L'ouvrage se termine par deux contes lillooets dont l'un est une version différente de l'histoire de Kokwela et le second une tradition relative à une tribu qui descendait de sa mère et vivait au fond d'un lac où elle se nourrissait de grenouilles. Un jeune homme, grâce à ses pouvoirs magiques, obtenus par le jeûne, pénètre dans leur humide royaume, épouse deux des filles de la tribu et transforme ses membres en êtres humains en leur faisant manger de la chair de daim.

Un index très complet facilite les recherches dans ce beau livre, qui crée à l'*American Folk-lore Society*, un titre de plus à la reconnaissance des historiens de la religion.

L. MARILLIER.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Claudius Savoye, instituteur à Odenas (Rhône). — **Le Beaujolais préhistorique** (*Bulletin de la Société d'anthropologie de Lyon*, tome XVIII, II, 1898). Lyon, H. Georg; Paris, Masson et Cie, 1899, 1 vol. in-8 de 213 pages.

Le Beaujolais était jusqu'à ces dernières années, presque une terre vierge en ce qui concerne l'archéologie préhistorique. On ne l'avait guère exploré et l'on avait la conviction bien enracinée que les explorations auxquelles on se livrerait donneraient des résultats qui paieraient bien mal les chercheurs de leurs peines. On s'était trompé, et le livre que vient de publier, sous les auspices de la Société d'anthropologie de Lyon et de l'Association française pour l'avancement des sciences, M. Claudius Savoye en fournit la preuve démonstrative. On demeure saisi d'étonnement devant l'étendue de l'œuvre que peut faire un homme intelligent et laborieux, quelle que soit la médiocrité des ressources dont il dispose, et c'est un devoir pour tout homme de science d'exprimer à ce modeste instituteur de village son admiration pour son activité et son énergie au travail et sa gratitude pour l'utile contribution qu'apportent ses recherches à notre connaissance de la Gaule préhistorique. Certes, en plus d'une page apparaissent des affirmations qui dénotent une insuffisante pratique des méthodes de l'érudition et une certaine inexpérience de la critique, mais il ne siérait point ici de se montrer sévère et il y aurait je ne sais quelle désobligeante pédanterie à relever les erreurs où une philologie un peu aventureuse conduit parfois M. S. ou à noter la trop grande confiance avec laquelle il lui arrive d'accepter les interprétations d'écrivains d'autorité douteuse et le travers où il tombe plus souvent qu'il ne faudrait de citer comme un document authentique une page d'un manuel de seconde ou de troisième main. Ce ne sont pas des dissertations historiques, mais des matériaux archéologiques que nous allons chercher en ce volume et nous ne courons nul risque d'être déçus, si nous n'y cherchons pas autre chose. M. Savoye, sous l'habile direction de M. le professeur Chantre, a fait une ample moisson et il a su classer et grouper les matériaux, qu'il a ainsi mis au jour, avec une clarté et un ordre parfaits. Il a pris d'ailleurs le mot d'archéologie préhistorique au sens large, et ne s'est pas borné à collectionner des silex taillés, des agrafes de bronze et des fragments de poterie, il a recueilli des traditions et des légendes et noté les coutumes et les pratiques qui lui ont paru dignes de l'intérêt du folk-loriste ou de l'historien.

Le livre de M. S. est précédé d'une Introduction où il esquisse à grands traits l'orographie, la géologie et l'hydrographie du Beaujolais. Il est divisé en six chapitres consacrés : le premier aux stations de la période paléolithique (époque chelléenne et époque moustérienne); le second à la période néolithique (les stations, les palafittes du gué de Grelonges, les mégalithes); le troisième aux gisements archéologiques des berges de la Saône; le quatrième aux grottes, refuges et camps retranchés; le cinquième à la période des métaux (âge du fer, âge du bronze, les tumuli) et le sixième au folk-lore. Il se termine par un répertoire par communes des découvertes préhistoriques faites en Beaujolais et par un recueil de quatre jolies chansons de mai.

Parmi les objets trouvés, il faut signaler des disques de pierre schisteuse, percés en leur centre d'un trou (p. 73), découverts à la station néolithique de Boitrait, et où plusieurs archéologues ont vu des amulettes (cf. Dr Marchant, *Description de disques de pierre de diverses localités*).

Les mégalithes sont rares dans l'est de la France et en Beaujolais il n'en existe pour ainsi dire pas, mais les noms d'un très grand nombre de lieux-dits montrent qu'il n'en a pas toujours été ainsi. M. S. attribue à l'Église la destruction de ces pierres dressées, de ces allées et de ces maisons des fées dont la tradition et l'onomastique concordent à établir l'existence à une période antérieure. Il semble que le désir des propriétaires d'utiliser des pierres tout extraites de la caverne ait pu contribuer en une large mesure à cette disparition des mégalithes en un pays couvert comme celui-là de maisons et de murs de clôture. Au voisinage des anciennes pierres sacrées se sont plusieurs fois élevées de petites chapelles où l'on allait prier le saint pour la guérison de telle ou telle maladie. Les chapelles de Saint-Ennemond (commune de Cercié), de Saint-Pierre (commune de Charentay), de Rofray (à Saint-Georges de Resseins) renfermaient ou renferment encore des pierres miraculeuses que l'on racle avec un couteau pour obtenir une sorte de poussière que l'on fait avaler aux malades qui viennent en pèlerinage. La pierre de Rofray avait des propriétés fécondatrices; elle était scellée à l'extérieur de la chapelle, derrière l'autel. Il existe enfin en Beaujolais quelques pierres à cupules ou à bassins ; les principales sont les Pierres des Fées de Saint-Just d'Avray et la pierre de Clévis (p. 108 et seq.). On conduit à la pierre de Clévis les enfants lents à marcher et d'autres malades. Pour obtenir la guérison, il faut uriner dans les trous de la pierre.

P. 150. M. S. fait mention de trois nécropoles juxtaposées dont l'une remonte à l'âge du bronze, la seconde à l'âge du fer et la troisième à l'époque gallo-romaine : ce sont des sépultures à incinérations (Corcelles).

Il existe en Beaujolais quelques tumuli qui portent dans le pays le nom de *poypes*. Ils sont considérés comme le séjour d'êtres surnaturels. Les gens du pays croient que le Crêt-du-Py (tumulus probable dans la commune de Ville-sous-Jarnoux) renferme un trésor dont les pièces principales sont un veau, un bélier, un mortier et un pilon en or massif. Le tertre s'ouvre une fois par an, la nuit de Noël, au premier coup de minuit et se referme au dernier (p. 161). A

côté se trouve une fontaine sacrée dédiée à saint Clair et dont les eaux, qui guérissent les maux d'yeux, font voir clair[1].

Dans le chapitre plus spécialement consacré au folk-lore, il faut relever surtout ce qui concerne les fées et les lutins (p. 169 et seq.). Dans les environs de Tarare[2] les fées, contrairement aux plus habituelles traditions, passaient pour être fort laides; on se les représentait le corps couvert d'un pelage de couleur sombre. Elles sont regardées comme ayant quitté le pays. Autrefois, elles achetaient aux hommes les porcs dont elles avaient besoin. On voyait revenir de la glandée, une bourse attachée au cou, la bête qu'elles avaient choisie pour le lendemain; si l'on avait gardé la bourse, elle ne reparaissait plus. Les fées sont appelées suivant les lieux : fayettes, fayules, fioles, fous, fadettes. Elles font le métier de lavandières de nuit, qui, en d'autres pays, est dévolu aux âmes des morts. Elles hantent les fontaines, les rochers et les forêts où elles dansent la nuit. Bienveillantes aux hommes, elles sont aisément irritées, et c'est une fée qui a fait se rompre la digue de la Croix-de-l'Étang et provoqué l'inondation qui a détruit une partie de la ville d'Ouroux (p. 173). Les fontaines où elles fréquentent ont des vertus curatives. M. S. donne la liste des principales d'entre elles et des autres lieux qu'elles habitent de préférence. La vierge et les saints s'y sont souvent substitués aux fées; saint Martin en particulier a pris la place des fées Martes ou Martines, hideuses et impudiques vieilles à peine vêtues. Des dames noires leur sont apparentées, dont l'apparition est souvent présage de mort ou de malheur : telle la dame du château de Gorze (p. 181). Les traditions relatives à la « Berthe », qu'accourse le diable ou Colo, à la chasse du chasseur sauvage où Ganelon a pris la place de Hellequin, à Gargantua, à la ville maudite (à Malandry près de Cagny) où reviennent la nuit de Noël les âmes des anciens habitants, sont encore vivantes. On retrouve en Beaujolais (p. 185) la croyance aux lutins ou servants qui vivent auprès des chevaux et tressent leurs crinières. Les feu-follets sont regardés comme des esprits : ils portent le nom de *Ardis*. Certains arbres, hêtres, ormes ou chênes gigantesques (p. 188 et seq.) étaient encore, à une époque assez récente, l'objet d'une vénération superstitieuse.

M. Savoye mentionne (p. 189) la croyance encore vivante à certains animaux fantastiques, le serpent ailé qui porte une escarboucle sur la tête, le *cretou*, lézard rouge, à la morsure mortelle qui naît de l'œuf du coq, etc.

Le chapitre se termine par quelques brèves indications sur les fêtes du 1er mai et du solstice d'été, sur les pleureuses salariées de Belleville-sur-Saône, sur l'habitude (encore en usage dans la vallée d'Azergues) de cacheter avec quelques gouttes de cire le nombril des morts, sur les coutumes de mariage, les jeteurs de sorts et la médecine magique. M. S. fait mention (p. 195) du sacrifice ma-

1) Les ménagères ne mettent pas couver d'œufs durant toute l'année le jour de la semaine où est tombée la fête du saint, parce que les œufs resteraient *clairs* et que l'on n'aurait pas de poussins.
2) Cf. Melville Glover, *Monuments préhistoriques des environs de Tarare.*

gique d'une chèvre brûlée à minuit dans le lit d'un ruisseau. Le sacrifice était accompli pour obtenir un héritage. Le fait s'est passé, paraît-il, dans la commune de Quincié, il y a une douzaine d'années.

L. Marillier.

W. Marsham Adams. — **The Book of the Master or the Egyptian Doctrine of the Light born of the Virgin Mother.** Illustrated. — Londres, John Murray, 1898, in-8°, xxii-204 p.

La théorie exposée dans ce volume repose sur une idée que je crois juste pour ma part et que j'ai indiquée à plusieurs reprises : les tombes particulières ou royales, — et qu'est-ce que les Pyramides en général, sinon des tombes royales ? — sont construites sur un plan analogue à celui que les Égyptiens attribuaient au séjour souterrain des morts, à la *maison secrète* d'Horus, dans laquelle il avait caché la momie de son père Osiris. Si donc on peut retrouver dans les Pyramides, et plus particulièrement dans la Grande Pyramide, des dispositions qui rappellent celles dont nous parlent certains chapitres des Livres Funéraires, surtout du *Livre des Morts*, il ne faudra point s'en étonner. La manière dont certains textes reviennent aux mêmes places dans les mêmes chambres des Pyramides de Sakkarah montre en effet que chaque chambre, chaque couloir, et dans chaque chambre et chaque couloir, chaque muraille avait une valeur spéciale pour la conservation ou pour le bien-être du mort. Toutefois, il ne me paraît pas qu'il faille pousser cette conception au delà d'un certain point, et tâcher de prouver que les moindres détails de construction de la Grande Pyramide répondent à telle ou telle localité citée dans les prières du *Livre des Morts*, ni que l'ensemble de l'édifice représente non plus le tombeau d'un Pharaon humain, Chéops, mais celui d'un Pharaon divin, Osiris. C'est ce que fait pourtant M. Marsham Adams, et, pour rendre plus sensible à l'esprit du lecteur la corrélation qu'il établit entre le plan des régions intérieures de la Grande Pyramide et la succession d'épreuves ou d'aventures par laquelle le mort passe avant d'arriver à la gloire souveraine, il conduit l'âme désincarnée par les chambres et par les couloirs, en notant le chapitre du *Livre* qui lui paraît décrire l'acte d'initiation mystique accompli dans les uns et les autres.

Les quatre derniers chapitres de son ouvrage sont le récit animé de ce voyage à travers la Pyramide, depuis le moment où la survivance humaine, ayant acquis les premiers éléments de la sagesse, se présente au seuil de l'édifice et postule son initiation, jusqu'à celui où ayant franchi tous les obstacles et surmonté toutes les épreuves, elle devient maîtresse du grand secret et elle voit le dieu dévoilé face à face.

Le système est déduit d'un bout à l'autre avec la rigueur de logique propre aux systèmes de ce genre. L'auteur a lu beaucoup de textes égyptiens, et il en

a extrait nombre de passages qui, groupés ingénieusement, prêtent une apparence de vraisemblance à son exposition. Il a bien composé son œuvre, il l'a écrite d'un style ferme et plein, et la conviction profonde qui l'anime lui a inspiré des pages d'une véritable éloquence. Je doute qu'il se trouve beaucoup de gens du métier pour accepter les résultats auxquels le développement de son idée l'a conduit.

G. Maspero.

H. U. Meyboom. — **Het christendom der tweede eeuw** (Le christianisme du deuxième siècle). Groningue, Wolters, 1 vol. in-8°, 1898.

Le livre de M. Meyboom, professeur à l'université de Groningue, sur le christianisme du IIe siècle est un manuel à l'usage des étudiants en théologie. Il couvre à peu près la même période que l'ouvrage de Renan sur les *Origines du christianisme* ; toutefois il fait rentrer Tertullien et Clément d'Alexandrie dans cette étude du christianisme primitif. Par contre, M. Meyboom ne consacre qu'un appendice assez court au christianisme du Ier siècle.

Le plan est d'une clarté parfaite. Après avoir esquissé l'état religieux du monde païen au IIe siècle, M. Meyboom divise son ouvrage en trois chapitres, traitant successivement de la *propagation du christianisme*, de son *évolution interne* et de son *organisation extérieure*. — Le premier chapitre est subdivisé en quatre paragraphes. Dans le premier, l'auteur constate qu'au IIe siècle le christianisme était déjà prêché et connu dans tout l'empire romain ; dans le deuxième il apprécie le travail missionnaire des premiers chrétiens, et dans les deux autres il examine brièvement les écrits où les païens attaquent le christianisme et où les apologètes le défendent. — Le deuxième chapitre traite en trois paragraphes du judéo-christianisme, du pagano-christianisme et du catholicisme naissant. — Le troisième chapitre, enfin, compte cinq subdivisions d'inégale grandeur où l'auteur cherche une réponse aux questions suivantes : Comment se sont formées les communautés primitives ? Qui les gouvernait ? Où et quand les chrétiens s'assemblaient-ils ? Quelles étaient les formes de leur culte ?

Le livre de M. Meyboom se distingue, comme nous l'avons dit, par la clarté du plan. Les nombreuses notes, renvoyant le lecteur aux sources, en font un précieux instrument de travail pour les étudiants. Faut-il regretter que l'auteur ait trop pensé à ses élèves en composant son ouvrage ? Nous le croyons. Un laïque, même désireux de s'instruire, sera rebuté par les termes d'école et par les trop nombreuses citations grecques et latines, qui alourdissent singulièrement le style sans ajouter à la clarté de la pensée.

M. Meyboom se montre historien scrupuleux dans son étude du IIe siècle. Mais nous regrettons vivement de retrouver dans son ouvrage les hypothèses

aventureuses qu'un certain modernisme nous présente comme dûment prouvées et qui refont, à leur manière, les temps apostoliques. Les livres du Nouveau Testament datent tous du IIe siècle ; les lettres de Paul sont apocryphes ; la valeur historique des autres épîtres est à peu près nulle ; les évangiles ne méritent aucune créance.

En résumé, aucun livre du Nouveau Testament ne peut vraiment nous renseigner sur les origines du christianisme. Dans un paragraphe intitulé *Suppositions*, M. Meyboom se rattache à l'hypothèse de Lohman, corrigée d'ailleurs par lui-même. D'après cette hypothèse, il aurait existé en Palestine, au commencement de l'ère chrétienne, un pieux rabbin à « tendances cosmopolites » portant le nom de Jésus de Nazareth.

Mais ce Jésus n'aurait qu'un rapport assez lointain avec le Christ des évangiles. Ce dernier ne serait que la personnification de la nation juive elle-même avec sa patience, sa foi inébranlable et son enthousiasme prophétique.

Cette hypothèse est jugée depuis longtemps.

Disons encore que nous avons été quelque peu surpris de ne voir cité nulle part le livre de M. Jean Réville sur les Origines de l'épiscopat. Pourquoi donc les théologiens hollandais se tiennent-ils si peu au courant des publications françaises?

Néanmoins, tel qu'il est, le livre de M. Meyboom, rendra de réels services aux étudiants.

F. Kaop.

Popular Studies in Mythology. Romance and Folk-lore. Nos 3, 4, 5 et 6. — Londres, D. Nutt, in-16.

A. Nutt. — **Ossian and the ossianic Literature.** — 1899, 61 p.

Jessie L. Weston. — **King Arthur and h s Knights. A survey of arthurian Romance.** — 1899, 40 p.

Ch. J. Billson. — **The popular Poetry of ths Finns.** — 1900, 37 p.

A. Nutt. — **The fairy Mythology of Skakespeare.** — 1900, 40 p.

Les *Popular Studies in Mythology, Romance and Folklore* qu'édite D. Nutt se sont enrichies de quatre nouvelles plaquettes (voir *Rev. Hist. Rel.*, t. XL, p. 340-41). A en juger par les deux premières, on pouvait prévoir que cette série de courtes monographies serait exceptionnellement intéresssante et utile ; cette prévision n'a point été démentie et cette publication créera à M. Nutt, qui en a déjà tant d'autres, un titre nouveau à la reconnaissance des mythologues, des folk-loristes et des historiens.

3. — M. Nutt a esquissé dans ces 60 pages un tableau sommaire de la littérature ossianique. Après avoir montré que, si Macpherson avait mis à profit les

traditions gaéliques du cycle d'Ossian, il leur avait fait subir de telles altérations que son œuvre, où les beautés poétiques abondent, ne saurait être de nulle utilité pour la connaissance des croyances, des coutumes et de la mythologie populaire de l'Écosse et de l'Irlande, il a brièvement décrit les sources où nous pouvons puiser pour écrire le chapitre d'histoire littéraire qui a trait aux poèmes héroïques de l'Irlande méridionale. Les plus anciens textes nous sont conservés dans des manuscrits irlandais du XIe et du XIIe siècle et les récits en prose et en vers qu'ils contiennent remontent sans doute à une période antérieure de 150 à 250 ans à l'époque où ont été écrits les manuscrits que nous possédons. Mais dans son ensemble, la littérature ossianique est de date beaucoup plus récente ; quelques-uns des textes les plus importants remontent très probablement au XIIe et au XIIIe siècles ; ils nous ont été conservés dans les manuscrits du XIVe et du XVe siècles. De beaucoup les plus nombreux sont les poèmes à demi narratifs, à demi dramatiques que renferment les manuscrits écrits en Écosse de la fin du XVe au milieu du XVIIe siècle, et en Irlande du XVIIe siècle jusque vers la moitié de ce siècle-ci. Enfin il s'est conservé oralement en Écosse et en Irlande un grand nombre de ballades et de contes en langue gaélique dont les héros sont Ossian et ses camarades. Si tous ces poèmes et ces récits légendaires étaient imprimés à la suite, ils rempliraient de huit à dix milliers de pages in-8°. On les peut distribuer en trois groupes : prémédiéval (manuscrits des XIe et XIIe siècles) ; médiéval (manuscrits des XIVe et XVe siècles) et post-médiéval. En dépit des différences de style et de ton qui les séparent, il y a entre ces trois groupes de contes et de poèmes une frappante homogénéité.

La tradition fait d'Oisin (Ossian), le fils de Finn Mac Cumhail, qui fut chef d'une sorte de bande, organisée en armée professionnelle, et que les historiens de l'Irlande, qui écrivaient au Xe et au XIe siècles, font vivre vers le IIIe siècle de notre ère. S'il y a quelque élément historique dans toutes ces légendes, c'est sans doute la rivalité de la bande de Finn avec le Clanna Morna et la part qu'ils ont prise tous deux aux luttes que soutenaient sans cesse les uns contre les autres les petits rois du pays. La petite armée de Finn passe pour avoir été détruite tout entière à la bataille de Gabhra, à l'exception de quelques-uns des Fenians dont la vie se prolongea miraculeusement jusqu'à l'arrivée de Patrick dans l'île d'Erin deux siècles plus tard. Le degré d'historicité de cette tradition et la foi qu'il convient de lui accorder n'ont d'ailleurs qu'une importance extrêmement secondaire, puisque d'une part, c'est en réalité dans le pays de féerie que nous transportent les poèmes ossianiques et que d'autre part le tableau que nous y pouvons trouver des mœurs et des habitudes des personnages mis en scène ne correspond pas à ce que nous savons de l'état de l'Irlande au IIIe siècle et semble avoir été composé avec des traits qui tous ont été empruntés au IXe et au Xe siècles, dont l'histoire a été projetée dans le passé par les bardes irlandais.

Les textes, qui appartiennent au premier groupe, sont relativement de très faible étendue, mais ils renferment tous les thèmes qui recevront de plus amples développements aux siècles suivants. Les notes caractéristiques des

21

poèmes du cycle ossianique, le vif sentiment par exemple de la nature peuvent déjà y être relevés. Les principaux personnages qui apparaissent en ces anciens récits sont Finn lui-même, son fils Ossian, et le fils de sa sœur Caoilte, son petit-fils Oscar, Goll, le chef du Clanna Mana, Fergus, le poète de la bande guerrière et Diarmaid qui enleva Grainne, l'épouse de Finn. Ils sont épris de chasse autant que de guerre et vivent en un pays où la magie et les métamorphoses règnent en maîtresses.

A la période suivante, les poèmes ossianiques prennent dans l'ensemble de la littérature irlandaise une importance relative beaucoup plus considérable. Ils semblent avoir conquis la vogue qui jusque-là avait appartenu aux sagas du cycle de l'Ulster où étaient narrés les exploits de Conchobor, de Cuchulinn et de leurs amis. Cela tient, d'après M. Nutt, à ce que la prééminence avait alors passé en Irlande des Hy Neill, qui dominaient dans le nord à la famille d'un chef du Munster, Brian du Dalq Cais. Et c'est peut-être aussi à cela qu'est due la place prépondérante qu'occupe dans les poèmes de ce groupe la lutte des Fenians contre les *Lochlannach* : Brian était considéré comme le champion des Gaëls contre les envahisseurs étrangers et ses exploits colorent de leurs reflets les actes héroïques des compagnons de Finn. Le texte le plus ancien, le plus important et le plus long de cette période, c'est le Colloque des Anciens (*Agallamh na Senorach*), sorte de dialogue entre Caoilte, seul survivant avec Oisin, de la bande des Fenians, saint Patrick et les chefs qui offrent l'hospitalité au vieux héros. La bonne grâce et la courtoisie réciproques des guerriers et des chefs païens et de l'apôtre de l'Évangile, le respect et la sympathie qu'ils se témoignent, l'avidité avec laquelle Patrick et ses clercs écoutent les récits des exploits des jours anciens et la mélancolie douce, les regrets sans amertume avec lesquels se tournent vers le passé les regrets de Caoilte, sont au nombre des traits les plus frappants des contes et des poèmes de ce groupe. Ces récits cependant ne nous font pas sortir du pays de féerie ; si les éléments purement romanesques (expédition des Fenians à la recherche de trésors ou de belles fiancées, aventureuses traversées, sanglantes batailles, chasses à travers les forêts, princesses arrachées à la tyrannie d'un mari ou d'un prétendant abhorré) tiennent une assez large place dans cette littérature, le thème de beaucoup le plus fréquent, ce sont les relations de Finn et de ses guerriers avec les Tuatha de Danann, avec ces dieux de l'antique Irlande, qui se survivent à eux-mêmes dans les fées qui président aux travaux des champs et que révèrent encore les paysans.

Le contraste est frappant entre les récits qui sont mis dans la bouche de Caoilte et les ballades de la période suivante. Ossian est devenu le protagoniste incontesté, tous les personnages sont rejetés au second plan, et entre lui et les clercs qui entourent Patrick, il n'y a plus amitié et respect mutuel, mais une sorte d'aigreur dédaigneuse et de méprisante amertume : l'apôtre cherche à terrifier le vieux héros aveugle pour le convertir au christianisme et proclame la damnation de Finn et de ses compagnons ; Ossian est animé de l'indomptable or-

gueil des chefs païens; il s'écrie que s'il avait vu « Dieu » lutter avec Oscar sur la colline des Fians et que Dieu eût été vainqueur, il avouerait alors que c'était un rude homme. Il regarde vers le passé, vers son passé de guerre et d'amour, avec une sorte de désespoir et se raille des joies célestes que promettent les prêtres aux élus. M. Nutt se demande comment on peut expliquer une pareille transformation? Est-ce bien une transformation et est-ce au XIV[e] et au XV[e] siècles que s'est produit ce changement dans la conception que se formaient les poètes des relations des dieux et des héros et en ce cas faut-il l'attribuer à l'influence des Gaëls d'Écosse et à la plus ample proportion d'éléments scandinaves dans cette région du domaine celtique? M. N. ne rejette pas absolument cette hypothèse, mais il semble plus favorable à l'hypothèse inverse, qui considérerait les ballades du XIV[e] et du XV[e] siècle et les contes plus récents comme les plus authentiques représentants de l'ancienne tradition et les poèmes qui appartiennent au groupe du Colloque comme un essai original de conciliation entre leur foi chrétienne et leur attachement au patrimoine légendaire de leur nation tenté par des poètes à la fois patriotes et pieux.

A côté de ces ballades, à demi narratives, à demi dramatiques, figurent un très grand nombre de récits en prose, les uns d'ailleurs semi historiques, les autres purement romanesques ou fantaisistes et semés parfois d'incidents plaisants et presque grotesques. La coïncidence est frappante entre les épisodes et les situations qui se rencontrent dans les œuvres cette dernière catégorie et celles qui se retrouvent dans la littérature arthurienne de basse époque; il est probable que les romans de chevalerie franco-anglais ont exercé aux XV[e] et XVI[e] siècles une influence asez profonde sur les contes du cycle ossianique, mais ce n'est là qu'une influence secondaire et comme accidentelle. Les contes recueillis dans la tradition orale abondent en traits plaisants et souvent grossiers : l'allure du récit est plus rude et plus sauvage, et le fantastique tient plus de place dans ces contes populaires que dans les sagas romanesques que nous ont conservés les manuscrits. Ici encore M. Nutt estime qu'il s'agit de traditions de forme plus ancienne qui sont demeurées inaltérées dans la mémoire du peuple et n'ont pas subi la transformation littéraire. En toutes ces multiples catégories de la littérature ossianique, les thèmes légendaires sont demeurés les mêmes ou à peu près et nulle part n'apparaît cette peinture réaliste de la vie héroïque, qui caractérise les poèmes du cycle de l'Ulster : tous les personnages se meuvent dans un monde irréel de rêve et de fantaisie où le type idéal du guerrier tient une large place. Cette plaquette se termine par une sorte d'esquisse chronologique du développement de la littérature ossianique et comme toutes les monographies de cette série par une excellente bibliographie critique.

4. — M[lle] Weston a fait pour la littérature arthurienne ce qu'a fait M. Nutt pour la littérature ossianique. Après avoir montré comment Arthur avait pu, en dépit de son origine celtique devenir le héros national de l'Angleterre entière, le héros idéal, patrimoine commun des Bretons, des Saxons et des Normands, et conquérir dans la conscience populaire une place que n'avait réussi à con-

server aucun des personnages dont la légende avait été importée d'Allemagne dans la grande île d'Occident, elle retrace à grands traits l'histoire de la littérature où sa vie, ses aventures et toute sa personne occupent une si exceptionnelle et si prééminente situation. Si l'Arthur légendaire a conquis sur le monde cette domination dont l'Arthur de l'histoire n'avait point réussi à s'emparer, et a assuré ainsi le rayonnement dans l'Europe du moyen âge du génie celtique, si sa légende est bien chose d'Angleterre et que l'Angleterre peut revendiquer comme sa légitime possession, c'est en langues étrangères qu'ont été tout d'abord écrites les œuvres littéraires consacrées à sa gloire et si la matière des poèmes du cycle arthurien est celtique d'origine, c'est le génie français qui leur a donné la forme sous laquelle ils sont devenus populaires dans toute la chrétienté aux XIIe et XIIIe siècles. Et telle est peut-être la raison pour laquelle, c'est surtout en Allemagne et en France qu'ont été publiés les textes et écrites les études critiques dont la connaissance est indispensable à quiconque veut entreprendre des recherches dans cette province de l'histoire littéraire. Les matériaux nécessaires n'ont du reste été mis à la disposition des érudits par la publication des documents les plus essentiels qu'à une époque relativement récente et le besoin d'éditions critiques se fait encore impérieusement sentir pour certaines œuvres, et qui ne sont pas les moins importantes, de ce cycle littéraire.

Dans cette littérature arthurienne, où sont venus se fondre maints autres thèmes légendaires, d'origine tout à fait indépendante, tels que la légende de Tristan, on peut faire tout d'abord deux grandes divisions : dans l'une viennent se ranger les œuvres en prose, dans l'autre les œuvres en vers. Les poèmes sont, en thèse générale, antérieurs aux récits en prose, ils sont moins encombrés d'incidents et la place qu'y occupent Arthur et ses aventures personnelles est beaucoup moins prépondérante.

Mlle Weston passe en revue les principales figures héroïques de cette littérature romanesque, où circulent les fées, les génies et les enchanteurs, où les guerriers et les princes luttent contre les géants et les dragons et indique quelles sont les œuvres où chacune d'elles a été mise en scène. Pour Arthur lui-même il se faut reporter à l'*Historia Britonum* de Nennius et à celle de Geoffroy de Monmouth, aux *Romans de Brut*, au *Merlin* en prose, à *La mort au roi Artus*, qui est d'ordinaire incorporé dans le *Lancelot* en prose, à *Perceval li Gallois*, et au poème d'Heinrich von dem Türlin, *Diu Krône*. Pour sir Gawain, les sources principales sont le *Conte del Graal* de Chrétien de Troyes et sa contre-partie allemande, le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, *Diu Krône*, *Le Chevalier à la Charrette* et *le Chevalier au Lion* de Chrétien de Troyes, et *Syr Gawayne and the Grene Knyghte*; il joue un rôle important dans les *Mabinogion* et dans les fragments de la tradition arthurienne contenus dans les *Triades*. Dans le volume XXX de l'*Histoire littéraire de la France*, M. G. Paris a donné des sommaires de plusieurs poèmes épisodiques dont Gawain est le héros; quelques-uns d'entre eux n'ont jamais été imprimés, d'autres ne se retrouvent que dans la traduction hollandaise en vers du *Lancelot*.

Sur Perceval, outre le *Conte del Graal* et le *Parzival* il faut consulter un poème de Robert de Borron, que nous ne possédons qu'en prose; le poème de *Sir Percyvelle of Galles* et *Perceval li Gallois*. Il est identique avec le héros du Mabinogi, *Peredur ap Evrawc*; c'est lui qui est originairement le héros de la Quête du Graal; plus tard le rôle qu'il jouait tout d'abord a été dévolu à *Galahad*. La place tenue par *Lancelot* est dans les plus anciens poèmes relativement peu importante. Il est le héros du *Lanzelet* d'Ulrich de Zatzikhoven et du *Chevalier à la Charrette*, mais il semble que dans l'épisode de la délivrance de Guinevère, il ait été ultérieurement substitué à quelque autre chevalier. C'est cependant à sa popularité comme amant de Guinevère qu'il doit la situation prépondérante qu'il a fini par conquérir dans la littérature arthurienne. Il semble que les poèmes relatifs à Tristan aient joué dans le développement de la légende de Lancelot, qui s'est modelée sur celle du neveu du roi Mark, une influence considérable. Sous cette forme nouvelle, elle est devenue la matière du *Lancelot* en prose dont le Merlin amplifié constitue une sorte d'introduction et où sont venus s'agréger d'autres poèmes, tels que l'*Agravain*, la *Queste del Graal* et la *Morte d'Arthur*. Mlle Weston rejette la tradition qui fait de Walter Meys l'auteur du *Lancelot*.

Dans les plus anciens poèmes, qui se rapportent à *Tristan*, sa légende est tout à fait indépendante de celles du cycle arthurien; elle a été d'abord chantée en des *lais* détachés que des trouvères français ont probablement organisés en poèmes suivis dans le cours du XIIe siècle. De ces poèmes, il ne reste que des fragments. Les plus importants se rapportent à ceux qui furent écrits par Beroul et par un Anglo-Normand, Thomas de Bretagne. Ils subsistent en traductions allemandes. Chrétien de Troyes écrivit lui aussi un *Tristan* qui s'est perdu, mais qui a servi, semble-t-il, à la rédaction du *Tristan* en prose. Le plus beau poème où apparaisse le héros est le *Tristan* de Gottfried von Strassburg. C'est du *Tristan* en prose, du *Merlin* et du *Lancelot* que s'est surtout servi Malory pour écrire au XVIe siècle son admirable et poétique compilation, la *Morte d'Arthur*. Miss Weston indique enfin à quelles sources il faut puiser pour la connaissance des personnages secondaires tels que *Galahad*, *Kay*, etc. Elle signale la connexion qui existe entre les poèmes du cycle arthurien et ceux qui appartiennent au cycle du Bel Inconnu et mentionne l'existence de toute une série de poèmes arthuriens isolés, tels que *sir Launfal*, le *Cligès*, l'*Erec* et le *Yvain* de Chrétien de Troyes, le *Méraugis de Portlesguez* de Raoul de Houdenc. L'*Erec* et le *Yvain* ont passé en allemand sous la plume de Hartmann von Aue, et ils ont dans deux des Mabinogion d'exacts parallèles. Ces Mabinogion constituent la version *insulaire* des traditions dont les poèmes de Chrétien représentent la version *continentale*, telle qu'elle était redite par les Celtes d'Armorique. Il est possible que les poèmes français aient exercé une influence sur la forme des poèmes gallois en leur rédaction définitive. Telle est en ses lignes essentielles l'esquisse tracée par Mlle Weston; ce petit livre rendra de précieux services à tous ceux qui voudront s'aventurer dans cette forêt obscure

et charmante des poèmes arthuriens et la connaissance de cette littérature légendaire est indispensable à cette étude, qui promet d'être si féconde pour la religion comparée, de la mythologie celtique.

5. — M. Billson a reproduit dans cette plaquette une conférence qu'il avait faite devant la *Société philosophique et littéraire de Leicester* sur la poésie populaire des Finnois. Après un bref historique de l'œuvre de Lönnrot, quelques rapides indications sur les caractères généraux de la poésie finnoise et les habitudes des chanteurs, M. Billson analyse à grands traits les trois recueils où se trouvent réunis les plus importants d'entre les poèmes finnois : le *Loitsurunoja*, le *Kanteletar* et le *Kalevala*; le premier est un recueil de chants magiques, qui est de la plus haute valeur pour la connaissance de la mythologie finnoise; nous aurons bientôt l'occasion d'en parler ici même plus longuement en rendant compte du beau livre de M. Abercromby : *The Pre-and-Protohistoric Finns*; le second est un recueil de poésies lyriques, dont un certain nombre contiennent des éléments mythiques et merveilleux, et dont certaines autres sont rituellement chantées dans de certaines cérémonies, les cérémonies du mariage par exemple. Le *Kalevala* est une œuvre artificielle, mais Lönnrot n'y a presque rien introduit de son cru : ce sont d'authentiques poèmes populaires qu'il a ainsi organisés en une vaste épopée nationale; les éléments mythiques n'ont pas subi d'altérations dans ce travail purement littéraire et l'on peut se servir avec confiance du poème de Lönnrot, comme d'une source authentique pour l'étude des croyances religieuses des anciens Finnois. Quatre cycles de chants : les chants du Sampo où est inséré le mythe de la création, les chants relatifs à Vainamoinen, les chants de Lemminkainen et les chants de Kullervo ont servi à la construction du poème, où sont venues se fondre d'autres légendes isolés telles que celles d'Arno, de la captivité du soleil et de la lune et de la Vierge Marie. M. Billson donne une rapide analyse de l'épisode de la Quête du Sampo et la traduction partielle à titre d'exemple de la légende d'Arno. Il note l'amour du foyer et de la famille, l'attachement passionné à la nature qui respirent dans toute la poésie finnoise et l'ardent patriotisme qui s'y montre allié à l'horreur de la guerre et des sanglants combats. Il est à souhaiter que cette élégante étude ramène l'attention sur cette province trop négligée de l'histoire littéraire et de la mythologie comparée.

6. — M. Alf. Nutt a réimprimé sous ce titre : « La mythologie du monde des fées dans Shakespare », un discours qu'il avait prononcé en qualité de président de la *Folk-lore Society* et qui avait paru, il y a trois ans, dans *Folk-lore* (T. VIII, p. 29-53). Nous l'avons analysé ici même en son temps (T. XXXVIII, p. 259-61). Tous ceux qui l'ont lu alors trouveront profit et plaisir à le relire sous cette forme nouvelle et seront reconnaissants à M. Nutt des notes bibliographiques dont il a fait suivre son essai.

L. Marillier.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Voici le programme des conférences qui auront lieu à la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, à la Sorbonne, pendant le premier semestre de l'année 1900-1901.

I. *Religions des peuples non civilisés.* — *M. L. Marillier* : Examen de quelques théories recentes relatives au totémisme, les lundis à 5 heures et demie. — L'anthropophagie rituelle et les sacrifices humains (Amérique), les mercredis, à 5 heures et demie.

II. 1° *Religions de l'Extrême Orient et de l'Amérique Indienne.* — *M. Léon de Rosny* : L'enseignement de Confucius, la doctrine du *Tchoung* et la doctrine du *Hiao*. — L'idée de la concurrence vitale et de la réaction conscientielle dans la Chine antérieure à notre ère. — La religion dite des Incas et la littérature péruvienne en cordelettes nouées, les mercredis, à 3 heures un quart. — Explication de textes chinois et coréens; déchiffrement des écritures sacrées de l'Amérique anté-colombienne, les jeudis, à 3 heures un quart.

2° *Religions de l'Ancien Mexique.* — *M. G. Raynaud* : Les cérémonies religieuses de la naissance, du mariage et de la mort. Explication de textes, les vendredis, à 4 heure un quart.

III. *Religions de l'Inde.* — *M. A. Foucher* : La théorie ancienne et la pratique contemporaine de l'hindouisme, les mardis, à 2 heures. — Explication des Lois de Manou (texte et commentaire) les mercredis, à 3 heures.

IV. *Religions de l'Egypte.* — *M. Amélineau* : Les fouilles d'Abydos (3e année) les lundis, à 9 heures. — Explication de la vie de Schenoudi et de textes du dialecte thébain, les lundis, à 10 heures.

V. *Religions d'Israël et des Sémites occidentaux.* — *M. Maurice Vernes* : Explication des passages de l'Ancien Testament cités ou utilisés par l'Évangile selon saint Mathieu, les lundis, à 2 heures et demie. — Des influences étrangères subies par le Judaïsme au temps de la Restauration, les mardis, à 3 heures un quart.

VI. *Judaïsme talmudique et rabbinique.* — *M. Israël Lévi* : La magie et la démonologie dans le Talmud, les mardis à 4 heures. — Explication des plus anciens traités d'éthique juive, les mardis, à 5 heures.

VII. *Islamisme et Religions de l'Arabie.* — *M. Hartwig Derenbourg* : Étude chronologique du Coran, d'après Nallino, *Chrestomathia Qorani arabica*, les samedis à 4 heures et demie. — Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les samedis à 3 heures et demie.

VIII. *Religions de la Grèce et de Rome.* — *M. J. Toutain* : La religion des Gaulois (suite et fin), des Bretons, des populations riveraines du Rhin et du Danube sous l'empire romain, les samedis, à 2 heures. — La légende de Prométhée d'après le Prométhée enchaîné d'Eschyle, les mardis, à 2 heures.

IX. *Littérature chrétienne.* — 1° *M. A. Sabatier* : Histoire du baptême, de la Cène et des autres rites chrétiens primitifs dans les deux premiers siècles, les jeudis à 9 heures. — Explication de textes relatifs à cette histoire, les jeudis, à 10 heures.

2° *M. Eugène de Faye* : Philosophie grecque et dogme christologique. La christologie des Pères antignostiques, les jeudis, à 11 heures. — Explication de textes choisis relatifs au gnosticisme, les mardis, à 4 heures et demie.

X. *Histoire des dogmes.* — 1° *M. Albert Réville* : Histoire du dogme du péché originel, les lundis et les jeudis, à 4 heures et demie.

2° *M. F. Picavet* : Le *De Fato* de Cicéron. Les doctrines stoïciennes, épicuriennes, péripatéticiennes, platoniciennes sur la liberté et le destin; leurs transformations dans le monde chrétien, spécialement aux temps de saint Augustin, de Jean Scot Erigène et de saint Thomas, les jeudis à 8 heures. — Bibliographie de la Scolastique; saint Thomas commentateur, théologien, philosophe et mystique, les vendredis, à 4 heures trois quarts.

XI. *Histoire de l'Église chrétienne.* — 1° *M. Jean Réville* : Histoire de l'Église depuis saint Cyprien jusqu'à Julien l'Apostat, les mercredis à 4 heures et demie. — La Contre-Réformation du XVIe siècle, les samedis, à 4 heures et demie.

2° *Christianisme Byzantin.* — *M. G. Millet* : La querelle iconoclastique, les jeudis, à 3 heures et demie. — La décoration des églises et les doctrines symbolistes, les samedis, à 10 heures et demie.

XII *Histoire du Droit Canon.* — *M. Esmein* : La prohibition du prêt à intérêt en droit canonique, les lundis, à 1 heure et demie. — Les dîmes en droit canonique et dans l'ancien droit français, les vendredis, à 1 heure et demie.

Maître de conférences honoraire : *M. L. Massebieau.*

Cours Libres.

1° *M. J. Decamey* : *Histoire des anciennes Églises d'Orient.* — Histoire de l'Église de Jérusalem depuis la conquête arabe jusqu'à la première Croisade, les lundis, à 3 heures un quart, et les jeudis, à 3 heures.

2° *M. C. Fossey* : *Religion Assyro-Babylonienne.* — La magie et l'astrologie chez les Assyriens, les jeudis, à 5 heures. — Explication de textes magiques et astrologiques, les vendredis, à 5 heures.

3° *M. Isidore Lévy : Religions des Sémites septentrionaux.* — Les religions des Mandéens et des Harraniens, les mardis, à 10 heures et demie.

*
* *

Notre collaborateur, *M. Edmond Doutté*, a publié chez l'éditeur Martin, à Châlons-sur-Marne, une intéressante plaquette sur *Les Aïssâoua à Tlemcen*. C'est la description des exercices que font les Aïssâoua de cette localité à l'occasion de la fête appelée 'Aïd-eç-çeghir qui termine le jeûne du Ramadhân. L'auteur y a ajouté des détails extrêmement curieux sur les cérémonies analogues qui se célèbrent au Maroc.

Une autre brochure du même auteur, publiée chez Jourdan, à Alger, reproduit un article sur les *Minarets et l'appel à la prière* qui a paru dans la *Revue Africaine* (1900, t. IV, n° 225).

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 29 juillet* (c.-r. reproduit d'après la *Revue critique d'histoire et de littérature*). — M. *Bouché-Leclercq*, comparaison faite du *totémisme* avec les autres méthodes d'exégèse appliquées aux mythes et rites religieux, estime : 1° que le totémisme ne peut être une explication intégrale et suffisante d'une religion quelconque, même de la religion des tribus chez lesquelles il a été constaté, à plus forte raison, des mythes et cultes helléniques ; 2° qu'il ne peut pas rendre raison de son point de départ (c'est-à-dire du choix de ses totems et tabous) sans recourir au symbolisme, qu'il regarde comme une explication surannée ; 3° qu'il correspond à un état d'esprit très raffiné dans son incohérence, qu'on ne peut pas considérer comme une phase intellectuelle par laquelle auraient passé tous les peuples. En conséquence, M. Bouché-Leclercq pense que le totémisme est une superstition qu'on a voulu indûment généraliser, et que la critique doit, jusqu'à plus ample informé, l'éliminer de l'histoire ou de la préhistoire des peuples classiques. — M. Bréal présente quelques observations.

M. Salomon Reinach, répondant à M. Bouché-Leclercq, insiste sur la nécessité de distinguer la religion de la mythologie. Pour l'explication des légendes mythologiques, on peut avoir recours à différents principes d'exégèse : l'allégorie, la mythologie, la météorologie, etc. Mais pour remonter à l'origine des idées religieuses, la seule méthode légitime est l'étude de la psychologie des peuples qui, de nos jours, sont restés à un stage primitif de civilisation. Cette étude prouve, suivant M. Reinach, que le totémisme, c'est-à-dire le culte des *espèces d'animaux*, précéda partout l'anthropomorphisme et la naissance des mythologies proprement dites. C'est donc aux données du totémisme qu'il faut avoir recours pour expliquer les faits religieux les plus anciens que nous ont conservés les rituels des peuples classiques, Grecs, Romains, Étrusques, etc. Dans la Bible même, les vestiges incontestables en sont nombreux.

M. *Maspero*, suivant la tradition de sa première direction, présente un *rapport*

sommaire sur les travaux qu'il a exécutés en Égypte au cours de cette année. Il a surtout exploré deux endroits, Sakkarah et Thèbes. A Sakkarah, il a repris les fouilles au point où il les avait laissées en 1886. Les pyramides se composent : 1° de la pyramide même ; 2° d'une enceinte dallée et murée sur laquelle s'élevait : 3° à l'est, la chapelle du mort, où étaient creusés : 4° des souterrains pour les membres secondaires de la famille du mort. M. Maspero avait alors ouvert les pyramides ; il a cette année achevé cette ouverture en pénétrant dans la pyramide de Zaouiét el-Aryân, jusqu'à présent non ouverte ; elle ne contenait rien. Il s'est appliqué à déblayer l'enceinte des autres, et il s'est attaqué à la pyramide d'Ounas. Les travaux dirigés par M. Barsanti ont duré de novembre à mai. On a retrouvé la chapelle, malheureusement ruinée, les souterrains, dont l'exploration n'a pu être terminée, et un certain nombre de monuments vierges, un mastaba de la VI[e] dynastie, trois tombes de l'époque persane, dont la dernière renfermait des bijoux d'une finesse admirable. Il y a dans le voisinage d'autres tombeaux de la même série que l'on ouvrira l'an prochain. — A Thèbes, M. Maspero a essayé de consolider et de préserver les monuments et les tombeaux, surtout le Ramesseum. Il a été aidé puissamment par le nouvel inspecteur général, M. Carter. Mais l'effort de la campagne a porté sur Karnak. Le rapport complet sera publié dans les *Annales* du service, mais il faut insister sur l'activité déployée par M. Legrain. C'est à lui que M. Maspero a confié le déblaiement des seize colonnes éboulées le 3 octobre dernier ; il a mené son œuvre avec une intelligence remarquable ; elle pourra être finie l'an prochain. Vers la fin de janvier, un nouveau danger s'est produit : le pylône menaçait de s'écrouler. M. Legrain prépara l'étayage du pylône qui fut exécuté du 20 avril au 20 mai par un ingénieur allemand, M. Ehrlich. A cette heure, le pylône est étayé solidement, et il y a tout lieu d'espérer qu'il résistera jusqu'à ce que l'on puisse entamer la reconstruction. Il reste pourtant un danger sérieux, et il est possible qu'en octobre, au retrait de l'inondation, on ait à enregistrer un nouveau désastre.

— *Séance du 3 août* : M. *Salomon Reinach* présente de nouvelles observations sur la question du *totémisme*, qu'il définit : « un pacte d'alliance entre un clan d'hommes et un clan d'animaux ». Il énumère les conséquences de cette conception et montre qu'on trouve chez les peuples non-civilisés actuels toute une série de pratiques, dans les relations des hommes avec les animaux totems, entièrement conformes à ces déductions logiques. Mais les mêmes faits se retrouvent aussi dans les civilisations antiques. Il est donc légitime de les rattacher à une phase totémique des religions de l'antiquité. L'idée d'une alliance avec des animaux s'explique d'ailleurs fort bien chez les non-civilisés, parce qu'ils ne font pas, comme nous, une distinction nettement tranchée entre l'homme et le règne animal.

— *Séance du 10 août* : M. *Salomon Reinach* entretient l'Académie du *tabou*. Ce genre d'interdiction religieuse dont l'origine est encore mal élucidée, a été étudié surtout en Polynésie. Mais il se retrouve dans beaucoup d'autres re-

gions, soit dans l'antiquité, soit encore de nos jours. L'interdiction de manger du fruit de l'arbre du paradis lui paraît être un tabou. Et il croit que le Décalogue primitif se rattache au même ordre d'interdictions.

— *Séance du 24 août* : M. *Barbier de Meynard* fait l'éloge du livre que vient de publier M. Carra de Vaux sur *Avicenne*. Il loue en particulier la parfaite connaissance de la philosophie scolastique qui donne une valeur particulière à ce livre.

J. R.

***

Le Congrès international des Traditions populaires a ouvert ses séances le lundi 10 septembre sous la présidence de M. Ch. Beauquier, président de la Société des Traditions populaires, assisté de M. Paul Sebillot, secrétaire général et des vice-présidents étrangers et français, qui étaient présents.

Il a été tenu six séances et le Congrès a été clos le mercredi 12 à 5 heures. Les Congressistes se sont d'ailleurs le soir même retrouvés à un banquet, qui a eu lieu chez Corazza au Palais-Royal et où des chansons bretonnes, arméniennes et polonaises ont été fort applaudies.

L'histoire religieuse, la mythologie populaire, l'étude des rites et des coutumes ont tenu grande place au Congrès, comme le programme dressé par les soins de la commission d'organisation y invitait du reste les adhérents.

Nous relèverons parmi les communications les plus particulièrement intéressantes pour nos études, celles de M. N. W. Thomas sur la *Danse totémique en Europe*, de M. Vuletic Vukazowicz sur la *Sorcellerie chez les Slaves du Sud*, de M. L. Pineau sur *l'Origine et le développement des chants populaires scandinaves*, de M. Adrien de Mortillet sur les *Amulettes populaires*, de M. J. Sebestyen sur la *Continuité des légendes hunno-ougriennes*, de M. Raoul Rosières sur les *Lois de la vie des légendes*, de M. Minas Tcheraz sur *l'Origine et le développement des légendes en Arménie*, de M. le comte de Charencey sur *Les transformations que subissent les contes nègres importés en Amérique*, de M. Typaldo Bassia sur un rite de *fraternisation par le sang dans la Grèce moderne*, de M. Paul Sébillot sur les *Légendes mégalithiques*, de M. Archag Tchabanian sur la *Légende arménienne de David et de Mher*, de M. G. Kunz sur le *Folklore des métaux précieux*, et de M. de Zmigrodzki sur *l'Histoire de la religion primitive du soleil et du feu* et la diffusion de la swastika. M. Alex. Prokrowski a présenté à cette occasion un vase orné de swastikas découvert dans un kourgane de l'Ukraine. Lorsque les actes du Congrès auront été publiés, nous reviendrons sur ces diverses communications dont quelques-unes et celle en particulier de M. N. W. Thomas, appellent une discussion approfondie. Mais nous devons dire sans plus tarder que les séances ont été extrêmement intéressantes et animées et que les communications ont été écoutées avec une attention active et très sérieusement critiquées et discutées par quelques-uns des congressistes. L'honneur du succès de ce très utile Congrès, où l'on a fait

de bonne besogne scientifique, doit en grande partie revenir à son secrétaire général, M. Sébillot, qui a su d'ailleurs s'assurer par son amabilité et sa courtoisie, la collaboration empressée de tous ses confrères de la commission d'organisation. Nous reproduisons ici, d'après la *Revue des Traditions populaires*, les vœux qui ont été formulés à la dernière séance du Congrès.

Tout d'abord, M. Beauquier, M. Sébillot et dans une lettre qu'il a adressée au président, M. G. Pitré ont insisté sur la nécessité que soit enfin constituée une Bibliographie générale du Folk-lore. M. Sébillot rappelle que dès 1889, une commission composée de MM. Henri Cordier, J. Deniker, Fél. Frank, Girard de Rialle, Raoul Rosières, P. Sébillot, J. Tiersot s'était occupée de la question. Elle avait élu M. Sébillot comme secrétaire; le plan et la méthode de travail ont été arrêtés, les dossiers ont été constitués, et, en ce qui concerne tout au moins la France, ils pourraient être complétés rapidement. Sans les retards apportés par l'éditeur, une partie de cette bibliographie serait déjà publiée; elle pourrait l'être à bref délai pour quelques pays. Le Congrès émet le vœu que la Bibliographie qui a été déjà dressée par les soins de cette commmission soit publiée dans le plus bref délai possible.

Sur la proposition de M. Léon Pineau, le Congrès émet le vœu que les folkloristes de chaque pays s'entendent pour constituer un Comité qui soit chargé de publier la bibliographie du folk-lore de ce pays en français, en anglais ou en allemand.

Le Congrès décide de former une bibliothèque des bibliographies du folklore et de l'ethnographie déjà publiées, qu'on placera chez le secrétaire général de la Société des traditions populaires.

Il émet le vœu que sous le couvert du ministère de l'Instruction publique et sous une forme à déterminer, il soit adressé aux Sociétés savantes des départements et à des personnes relevant de son autorité des appels ou des questionnaires pour recueillir les traditions des divers pays.

M. P. Sébillot propose d'examiner s'il ne serait pas possible de trouver pour les diverses parties du folk-lore, et notamment pour les contes et les légendes, une sorte de langage figuré, avec des signes descriptifs, comme ceux de la légende internationale (récemment amendée) des monuments mégalithiques dont plusieurs exemplaires sont mis sous les yeux des congressistes, faciles à lire et qui permettraient de faire des classifications courtes et méthodiques des contes et de leurs épisodes. Ce vœu est adopté.

M. Léon Marillier propose que les historiens et les folk-loristes veuillent bien relever sur des fiches, les diverses indications relatives aux contes, aux croyances, aux traditions, aux rites et aux usages, qu'ils pourraient rencontrer au cours de leurs lectures dans les ouvrages qui ne sont pas consacrés spécialement aux religions ou au folk-lore. Ces fiches seraient transmises aux secrétaires généraux des diverses Sociétés des traditions populaires. Cette centralisation des renseignements épars aurait surtout de l'importance en ce qui concerne les peuples non-civilisés.

Il a été décidé que le Congrès des traditions populaires se réunirait tous les quatre ans. Le Bureau du Congrès de 1900 jouera, jusqu'à la constitution d'un Comité national dans le pays qu'il désignera, le rôle d'une Commission d'organisation; il transmettra à ce Comité tous les renseignements propres à faciliter les adhésions et le bon fonctionnement du secrétariat.

A été adopté le vœu, formulé par M. Monseur, de faire coïncider l'époque du Congrès de l'Histoire des Religions et celle du Congrès des traditions populaires.

MM. Beauquier et Pelay ont proposé qu'en dehors des Congrès internationaux, il se tienne des Congrès dans les diverses provinces; M. Sébillot a été d'avis qu'il conviendrait de choisir de préférence pour ces réunions une ville située dans une région où les études de folk-lore sont encore peu développées.

L. M.

ANGLETERRE

J. Estlin Carpenter. A century of comparative religion. M. J. E. Carpenter, professeur à Manchester College, à Oxford, et qui fut l'un des vice-presidents du Congrès international d'histoire des religions, a publié dans l'*Inquirer* une série d'articles qu'il a fait tirer à part dans cette petite brochure. Il y en a quatre : le premier décrit à grands traits comment la science de la religion est parvenue, au cours du XIXe siècle, à prendre place parmi les disciplines scientifiques. Le second montre combien elle a transformé notre intelligence de l'Ancien Testament et les deux derniers sont consacrés au grand œuvre des « Sacred Books of the East ». Ces courtes études n'ont pas été écrites pour les hommes du métier. Elles sont destinées au public, spécialement aux lecteurs chrétiens que les préjugés de leur éducation détournent trop souvent de porter intérêt aux autres religions, sous prétexte qu'elles sont « fausses ». M. Carpenter, lui-même profondément religieux, fait ressortir volontiers les analogies entre l'histoire du christianisme et celles de certaines grandes religions de l'Asie. Cependant il n'écrit pas de plaidoyer; il se borne à citer des faits, convaincu que ceux-ci seront suffisamment éloquents par eux-mêmes. Ce genre de vulgarisation est excellent.

J. R.

*
* *

Miss Mary H. Kingsley dont nous avons analysé ici même les admirables travaux sur la religion et la mythologie des nègres et des Bantus de la côte occidentale d'Afrique, est tombée victime de son dévouement, tuée par les fièvres qu'elle avait contractées en soignant les malades boers dans une ambulance des environs de Cape Town. C'est le 3 juin qu'elle a été enlevée à l'affection des siens; tous ceux qui s'intéressent aux progrès des sciences religieuses et de l'ethnographie comparée éprouveront un amer regret de cette mort prématurée. Miss Kingsley était née en 1862; elle était la nièce de Charles Kingsley; son père était comme elle un voyageur et un naturaliste. Parmi ses principaux ouvrages il convient de rappeler les *Travels in West Africa*, 1897, son mémoire

intitulé *African Religion and Law* (Hibbert Lectures, 1897), l'article paru en 1897 dans *Folk-lore* sous le titre *The Fetish view of the Human Soul*, son Introduction du *Folk-lore of the Fjort* de M. Dennett et les *West-African Studies* (1899). Elle avait entrepris aussi de publier une Histoire de l'Afrique Occidentale et les dernières pages qu'elle ait écrites sont celles où elle a retracé la biographie de son père et qui figurent en tête des *Notes on Sport and Travel*.

L. M.

SUISSE

Nous avons reçu le tirage à part d'un travail de M. *Stückelberg*, publié dans les « Katholische Schweizerblätter » (Lucerne, 1900) sur *Basel als Reliquienstätte*. Il en ressort que si la cathédrale de Bâle finit par avoir beaucoup de reliques, elle n'en a jamais eu d'insignes. Aussi ne s'y est-il pas fait beaucoup de miracles. L'auteur a l'hypothèse généreuse, lorsqu'il s'agit d'établir la haute antiquité de quelques-unes de ces reliques bâloises.

HOLLANDE

La « Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne » nous a envoyé, comme d'habitude, le programme de ses concours. Cette Société ne travaille pas simplement à une œuvre d'apologétique, ainsi qu'on pourrait le conclure de son titre. Elle cherche surtout à provoquer des travaux d'une réelle valeur scientifique sur la philosophie et l'histoire de la religion, afin d'en développer la connaissance raisonnée. Aussi un bon nombre des écrits couronnés par elle ont-ils été des contributions précieuses à la théologie scientifique et à l'histoire des religions. Les directeurs ont reporté à 1901 le concours sur le libre arbitre et l'importance de la liberté transcendante de la volonté pour la religion et la morale, aucun des mémoires présentés cette année sur la question n'ayant été jugé satisfaisant. Nous n'insistons pas sur le sujet, puisqu'il n'est pas de la compétence de cette Revue.

Pour 1902, la Société demande une *Histoire de la tendance dite « moderne » dans les Pays-Bas*. On appelle « tendance moderne » en Hollande la théologie dite libérale chez nous et la partie des églises protestantes qui, s'inspirant de cette théologie, a abandonné l'orthodoxie des confessions de foi calvinistes ou luthériennes pour continuer au sein même du protestantisme l'œuvre de réforme inaugurée, à l'égard de l'Église catholique romaine, par les réformateurs du XVIe siècle. Ce terme est donc synonyme de protestantisme libéral.

Les mémoires, lisiblement écrits en caractères latins et rédigés en hollandais, en latin, en français ou en allemand, devront parvenir au secrétaire, Dr H. P. Berlage, pasteur à Amsterdam, avant le 15 décembre 1902. Le prix est de 400 florins.

ALLEMAGNE

La seconde partie du XIXe volume du *Theologischer Jahresbericht* vient de paraître chez Schwetschke, à Berlin (à Paris, chez Fischbacher). Elle contient

la revue des livres de 1899, ayant pour objet la théologie historique, soit l'histoire de l'Église chrétienne et l'histoire des religions. C'est une forte livraison de plus de 360 pages dont nous ne saurions trop recommander l'acquisition à tous ceux qui veulent se tenir au courant des travaux récents sur l'histoire ecclésiastique. Cette revue, ce me semble, a gagné encore en étendue et la disposition des écrits par ordre alphabétique dans chaque paragraphe en facilite l'usage. M. Lüdemann, de Berne, passe en revue l'histoire de l'antique église jusqu'au Concile de Nicée ; — M. E. Preuschen, le collaborateur de A. Harnack, s'occupe de la période qui va du Concile de Nicée au Moyen Age ; — M. G. Ficker, de Halle, traite le Moyen Age, y compris les publications byzantines ; — M. G. Loesche, de Vienne, a pour sa part la Réformation et ses suites jusqu'en 1648 ; — M. O. Kohlschmidt, de Magdebourg, rend compte des travaux de controverse interconfessionnelle ; — M. A. Hegler, de Tübingen, suit l'histoire ecclésiastique de 1648 jusqu'à nos jours. Enfin M. Lehmann, privat docent à l'Université de Copenhague, a remplacé M. Tiele dans la rédaction du chapitre relatif à l'histoire des religions.

D'une correspondance que nous avons eue avec l'un des directeurs de la publication, M. le professeur Krüger, il ressort que M. Lehmann se plaint de ce que les auteurs et les éditeurs français ne lui envoient pas assez régulièrement les ouvrages d'histoire religieuse qu'ils publient, en sorte qu'il court le risque de faire tort aux travaux de nos compatriotes. Il est très désirable que le *Theologischer Jahresbericht* ne soit pas oublié dans la distribution des exemplaires destinés à la presse scientifique. C'est une revue bibliographique d'ensemble où il importe que les livres ou articles publiés en France occupent la place qui leur revient.

NORVÈGE

M. *Anathon Aall* publie dans la première livraison, pour 1900, des « Videnskabsselskabets Skrifter, Historisk-filosofisk Klasse », un mémoire en anglais : *Two designations of Christ in religious philosophy*. Il s'agit des termes : ἀρχή et φωνή. Il montre qu'ils sont bien dûment judéo-alexandrins (cfr. Philon, *Quis rer. div. haer.*, I, 497 ; I Leg. All., I, 47 et 52 ; *De conf. ling.*, I, 427) ; le premier est d'origine aristotélicienne, le second de provenance stoïcienne. La thèse de l'origine alexandrine ne paraît pas douteuse, à condition de la prendre au sens large, c'est-à-dire de reconnaître que, l'assimilation du Christ ou du Messie au Logos alexandrin une fois admise, l'attribution de ces deux dénominations ἀρχή et φωνή au Christ en est une conséquence normale, sans qu'il soit nécessaire de retrouver dans les œuvres de Philon ou dans celles des philosophes grecs antérieurs des passages où ces termes soient expressément employés dans un sens qui puisse expliquer leur usage chrétien. — M. Aall aurait pu, ce me semble, utiliser Ignace, *Ep. aux Rom.*, 2, 1 et *Ep. aux Eph.*, 15.

ITALIE

Une bonne nouvelle nous arrive d'Italie. Un comité, composé de savants et de catholiques d'esprit libéral, s'est constitué pour essayer de fonder dans ce pays une *Rivista critica e storica di studi religiosi*. Les fondateurs sont péniblement affectés de l'ignorance qui règne en Italie en tout ce qui touche aux études scientifiques sur la religion. Ils voudraient faire connaître les travaux historiques et critiques qui se publient à l'étranger et ils sont persuadés que le sentiment religieux de leurs compatriotes puiserait une nouvelle vie dans le commerce des historiens et des archéologues qui s'occupent de l'histoire des religions et spécialement de celle du christianisme. La nouvelle revue commencera son existence en 1901, si d'ici là on réunit un nombre d'adhérents suffisant pour la faire vivre. Elle paraîtra tous les deux mois en cahiers in-8° d'une centaine de pages. Le prix de l'abonnement est de 10 fr. en Italie, 12 fr. 50 pour l'étranger. On est prié de s'inscrire chez M. Salvatore Minocchi, à la Biblioteca scientifico-religiosa, 53, Via Ghibellina, Florence.

ÉTATS-UNIS

M. *Henry Charles Lea*, l'historien bien connu de l'Inquisition, a publié chez W. J. Dornan, à Philadelphie, une brochure de 21 pages intitulée : *The dead hand, a brief sketch of the relations between Church and State*. C'est une très intéressante revue des mesures qui ont été prises, depuis les origines du monachisme, par les gouvernements des pays catholiques pour enrayer, pour diminuer ou même parfois pour supprimer la propriété de main morte. Cette étude a été suggérée à M. Lea par l'obligation, pour le gouvernement des États-Unis, de régler la question des biens de main morte aux Philippines. On sait combien la propriété monastique y a pris d'extension et quelle opposition elle provoque chez les indigènes. La revue des mesures administratives ou législatives prises en tous temps par les gouvernements européens est éminemment instructive. Assurément M. Lea n'apprend rien aux historiens, mais il fournit aux écrivains ou aux hommes politiques appelés à traiter cette grave question, une grande quantité de renseignements historiques dont ils tireront grand profit.

J. R.

Notre Chronique était déjà composée quand nous avons appris la mort de M. *Max Müller*, décédé à Oxford, le 28 octobre, et celle de notre regretté collaborateur, M. *Louis Couve*, maître de conférences à l'Université de Nancy, prématurément enlevé à la science après une douloureuse maladie. Sans attendre la prochaine livraison, la rédaction de la Revue tient à exprimer le profond regret que lui inspire cette double perte et à adresser aux deux familles en deuil l'hommage de sa respectueuse sympathie.

J. R.

Le Gérant : E. Leroux.

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DE LA MYTHOLOGIE SLAVE[1]

I

Il y a fort longtemps que mon attention a été appelée pour la première fois sur la mythologie slave. Lorsque vers 1865 je commençai mes recherches sur la conversion des Slaves au christianisme, je dus nécessairement me demander quelles avaient été les conceptions religieuses des Slaves païens. Je leur ai consacré une vingtaine de pages dans mon ouvrage sur Cyrille et Méthode [2]. Elles étaient assez neuves pour le temps ; mais elles s'appuyaient en partie sur des documents dont on admettait alors l'authenticité et qui depuis ont été reconnus apocryphes. Vers 1880 feu M. le doyen Lichtenberger me fit l'honneur de me demander pour son *Encyclopédie des sciences religieuses* un résumé de la mythologie slave. Ce fut pour moi l'occasion de revenir sur des études que je n'avais d'ailleurs jamais perdues de vue. Ma traduction de la Chronique russe dite de Nestor à laquelle j'ai consacré tant d'années rappelait sans cesse mon attention sur ces questions délicates.

L'article de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* considérablement agrandi et remanié reparut en 1882 dans la *Revue d'Histoire des Religions*. Un tirage à part fut mis dans le commerce sous ce titre : *Esquisse sommaire de la mythologie slave* (Paris,

1) M. Leger va publier en volume, avec un certain nombre de remaniements, les études qu'il a données à la *Revue* sur la *Mythologie slave*. Il veut bien nous communiquer l'introduction qu'il a écrite pour cet ouvrage. (*Note de la Réd.*)

2) Paris, Vieweg, 1868.

Leroux, 1882). Ce travail tiré à un petit nombre d'exemplaires est depuis longtemps épuisé. Il a été réimprimé dans le deuxième volume de mes *Nouvelles études slaves*[1].

En écrivant ce résumé j'avais songé avant tout à satisfaire la curiosité du public français auquel les travaux slaves sont inaccessibles et qui en général ne sait même pas dans quels livres allemands il pourrait rencontrer des indications sérieuses sur ces questions difficiles. Il se trouva que j'avais rendu service aux Slaves eux-mêmes auxquels un résumé critique faisait absolument défaut. M. Stojan Novaković, ministre de l'Instruction publique à Belgrade et l'un de nos plus érudits confrères, fit traduire mon travail en serbe dans le *Prosvetni Glasnik* (Bulletin de l'Instruction publique, nº 1, année 1883). Cette traduction fut reproduite dans la Revue *Slovinac* qui paraissait alors à Raguse. D'autre part, un slaviste distingué, Mr Polivka, me fit l'honneur de traduire mon Esquisse en langue tchèque dans le *Sbornik Slovanský* (*Recueil slave* dirigé par feu Edouard Jelinek, année 1883, nos 8 et 9). Il joignit à sa traduction des notes intéressantes. Plus récemment, il a paru une édition russe par les soins de M. Gornickij (Gornitsky), professeur au gymnase de Penza, dans les *Filologičeskie zapiski* (*Mémoires Philologiques*, Voronèje, 1898).

D'autre part les slavistes les plus distingués, Ralston dans l'*Athenæum* (8 avril 1882), Jagić dans l'*Archiv für slavische Philologie* (t. VI p. 318), Beaudouin de Courtenay, dans la Revue Russe du Ministère de l'Instruction publique (mars 1882) avaient accueilli mon modeste essai avec une sympathie qui ne pouvait que m'engager à le reprendre et à le développer. Malheureusement les nécessités de mon enseignement au Collège de France devaient pendant longtemps appeler mon attention sur d'autres objets. Le premier devoir d'un professeur c'est d'enseigner. Il n'a le droit de poursuivre des problèmes de science pure que lorsqu'il a satisfait aux premiers besoins de ses élèves.

En 1895, j'ai pu enfin consacrer deux semestres à l'exposé de

1) Librairie Leroux, 1886.

la mythologie slave. Revues avec soin, les leçons de ce cours sont devenues des mémoires qui ont paru depuis 1896 dans la *Revue de l'Histoire des Religions*. Trois des plus importants ont été tirés à part : (l'essai sur *Péroun et Saint Elie*, sur *Svantovit et les dieux en vit*, sur *l'empereur Trajan dans la mythologie slave*) [1]. Deux ont été communiqués à l'Académie des Inscriptions qui a paru prendre quelque intérêt à la nouveauté de ces études.

En réunissant dans le présent volume ces travaux de longue patience, je ne me dissimule pas tout ce qui leur manque pour constituer un monument définitif. Ce monument, personne ne l'a encore élevé ; et je doute qu'il puisse jamais exister. Il n'y a point lieu d'espérer que nous ayons jamais pour les Slaves des travaux analogues à ceux dont la mythologie des Indous, des Grecs, des Latins, des Celtes ou des Germains a été l'objet dans notre siècle. Les matériaux sont trop rares et l'on ne saurait à aucun prix remplacer les textes et les monuments par des hypothèses.

II

Bien des travaux ont paru sur la mythologie slave depuis le jour où un jeune savant russe, André Kajsarov, fit paraître à Gœttingue son ouvrage *Versuch einer slavischen Mythologie in alphabetischer Ordnung* [2]. Ce travail attira l'attention de Dobrowsky qui lui consacra une étude critique dans le volume de mélanges intitulé *Slavin* (2e édition, p. 263 et suivantes). Dobrowsky n'était point particulièrement versé dans la matière ; mais avec le sens critique qui le caractérise, il mettait Kajsarov et ses successeurs en garde contre une tendance fâcheuse de la paresse humaine.

« Je conseille aux futurs mythologues, disait-il, de ne pas s'en

1) Quelques exemplaires de ces travaux ont été mis dans le commerce à la librairie Maisonneuve.

2) Né en 1783, tué en 1813 à la bataille de Hanau, Kajsarov a été à plus d'un point de vue un précurseur. En 1806 il présenta à l'Université de Gœttingue une thèse sur l'émancipation des serfs : *De manumittendis per Russiam servis. Dissertatio inauguralis philosophico-politica*. Son essai sur la mythologie slave a été traduit en langue russe.

tenir aux écrivains postérieurs, mais de citer à propos de chaque article le plus ancien texte. »

Hélas ! nous avons bien peu de ces textes anciens. En ce qui me concerne je crois avoir suivi ce sage conseil du patriarche de la *slavistique* ; je me suis imposé de relire dans l'original tous les textes latins, grecs ou slaves relatifs à l'objet de ces études. Je crois avoir découvert chemin faisant quelques détails qui avaient échappé à mes prédécesseurs.

En dehors de l'étude sur Kajsarov, Dobrowsky n'eut point l'occasion de s'occuper de la mythologie slave. Elle devait né-cessairement appeler l'attention de Schafarik. Outre ses mé-moires sur les Rusalki, sur Svarogŭ et hélas ! sur le prétendŭ Cer-noboh (dieu noir) de Bamberg réimprimé dans le volume III des œuvres complètes (*Sebrané Spisy*, Prague, 1865) il avait dressé un index des noms mythologiques slaves qui figurent dans les appendices du IIe volume des *Antiquités* (Slovanske Starožitnosti, Prague, 1863). Cet index était le programme d'une mythologie slave qu'il n'a point écrite. On y voit figurer bien des noms qui doivent aujourd'hui être rayés des cadres mythologiques et renvoyés dans le domaine de la fantaisie (*Karus*, *Karevit*, *Krodo*, *Polel*) ou du folk-lore (*Kaščej*, *Hasterman*, *Vesna*, etc.)

En 1842 Hanuš publiait à Lvów (Lemberg) son livre *Die Wissenschaft des Slawischen Mythus*; l'ouvrage ne pourrait pas être consulté aujourd'hui sans danger. On en peut dire autant des travaux de Hanuš en langue tchèque relatifs à la mythologie (sauf toutefois son *Bajeslovný Kalendář* qui est plutôt un répertoire de folk-lore). Tous les ouvrages de cette période sont d'ailleurs défigurés par l'emploi de documents apocryphes.

En Russie, Sreznevsky fit paraître à Kharkov, en 1846, son mémoire fort instructif sur les sanctuaires et les rites des Slaves païens.

Dans les articles qu'il donna au *Naučný Slovnik* (Encyclopédie tchèque) de Rieger et à la Revue du Musée de Prague, Charles Jaromir Erben a fourni d'importantes contributions pour l'étude de la mythologie slave. Il méditait de la résumer dans un ouvrage qui

eût été à coup sûr intéressant, mais qui n'aurait pas eu un caractère absolument critique et définitif. La mort ne lui a point permis d'accomplir cette entreprise. Outre qu'il employait des documents apocryphes, Erben confondait volontiers la mythologie et le folk-lore. Ainsi en 1866 il lut à la Société royale des Sciences de Prague et publia dans le *Časopis Českého Museum* (même année, p. 35) un travail sur la Cosmogonie des Slaves païens d'après les chansons des Ruthènes de Galicie. Ce mémoire, je m'en souviens, fit grand bruit dans le monde des mythologues. En réalité il n'apprenait rien de slave et rien de neuf. Les chansons ou légendes galiciennes dont Erben s'occupait sont purement et simplement empruntées aux livres apocryphes, c'est-à-dire à la littérature chrétienne.

Pour que la mythologie slave entrât définitivement dans le domaine de la science, il fallait que le terrain fût déblayé des matériaux apocryphes qui l'encombraient. Les progrès de la critique dans ces dernières années ont enfin permis de réaliser cette condition préalable. Sans doute le domaine de la mythologie slave est devenu fort étroit, mais l'on sait au moins d'où l'on doit partir — si l'on ne sait pas toujours où l'on va.

Le grand ouvrage russe d'Afanasiev : *Vues poétiques des Slaves sur la nature* (3 vol., Moscou, 1866-69) constitue encore aujourd'hui un répertoire des plus précieux, mais l'auteur veut tout ramener aux théories mythologiques en faveur à l'époque où il écrivait et la mythologie s'y noie dans le folk-lore [1]. Il est d'ailleurs fort peu critique.

Il y a aussi de sérieuses réserves à faire sur le livre de feu Kotliarevsky : *Les usages funéraires des Slaves païens* (Moscou, 1868). J'avais lu ce livre dans le temps en compagnie de mon regretté ami Bergaigne. Il en était fort enthousiaste et m'avait proposé d'en faire à nous deux la traduction ; malgré tout mon

1) Voir sur Afanasiev la notice très juste de M. Kirpičnikov dans l'ouvrage de Vengerov : *Kritiko bibliografičeskij slovarĭ russkichŭ pisatelej* (Dictionnaire des écrivains russes, tome I, p. 860 et suivantes). C'est en grande partie à Afanasiev que feu Ralston a emprunté les matériaux de ses deux ouvrages sur les chants et les contes du peuple russe.

respect pour la mémoire de Bergaigne et de Kotliarevsky qui furent tous deux mes amis, je crois pouvoir dire que notre travail eût été du temps perdu. Sur les deux cents pages qui composent le volume[1] il n'y en a plus aujourd'hui qu'une cinquantaine à retenir. Kotliaresvky mettait à profit des textes apocryphes — et bien qu'il s'en défendit, — les textes arabes qu'il cite me paraissent beaucoup moins se rapporter aux Slaves de Russie qu'aux Varègues, c'est-à-dire aux immigrés scandinaves.

Il n'y aurait pas dix pages à retenir dans le livre de M. Famincyne (Famintsyne) sur les divinités des anciens Slaves (*Božestva drevnychŭ Slavjanŭ*, Saint-Pétersbourg, 1884).

Dans la critique justement sévère qu'il a faite de cet ouvrage (*Archiv für Slaviche Philologie*, t. IX, p. 168) M. Jagić a donné de sages conseils aux mythologues[2]. Il les mettait notamment en garde contre l'abus du folk-lore, contre la manie de voir partout des mythes. Il faisait remarquer qu'à force de mettre de la mythologie partout, on provoquait une réaction de scepticisme, qu'on discréditait la science tout entière. Musicologue distingué, M. Famincyne n'était nullement préparé à des études sur la mythologie slave, moins encore à des études comparatives sur cette mythologie dans ses rapports avec celles des autres peuples indo-européens[3].

Comme spécimen de cette réaction du scepticisme je citerai un curieux article de M. Kirpičnikov dans la *Revue* (russe) *du Ministère de l'Instruction publique* (septembre 1885). Après cet essai qui exécute toute la mythologie slave dans une vingtaine

1) Le titre russe de l'ouvrage est : *O pogrebaljnychŭ obyčajachŭ jazyčeskichŭ Slavjanŭ*, Moscou, 1868. Une seconde édition a été publiée par l'Académie de Saint-Pétersbourg (dans l'édition générale des œuvres de Kotliarevsky, 1891.

2) Je ne mentionne que pour mémoire les livres polonais de Casimir Szulc : *Mythologiya Slawianska* (Poznań, 1881). Il est absolument nul. J'en dirai autant d'un ouvrage plus récent signé M. K. *O religii poganskich Slowian*.

3) Voir sur ce livre outre l'article de M. Jagić celui de M. V. Miller dans la *Revue* (russe) *du Ministère de l'Instruction publique*, année 1884, première livraison.

de pages absolument négatives, il semble qu'il n'y ait plus qu'à renoncer à toutes recherches sur le sujet qui nous occupe. Il y a cependant quelque chose à faire. En 1870, dans les pages très rapides qu'il écrivait pour l'Encyclopédie tchèque publiée à Prague par M. Rieger (*Slovnik naučny*, t. VIII, p. 603) Erben disait :

« La mythologie slave est l'une des branches les plus difficiles de la slavistique; on a beaucoup écrit sur elle; mais sauf quelques bons articles sur des points isolés, on attend toujours un travail d'ensemble définitif. » Quelques années plus tard M. Krek écrivait dans l'*Archiv für Slaviche Philologie* : « En ce qui concerne la mythologie slave, les résultats positifs obtenus jusqu'ici ne sont nullement en rapport avec le travail dépensé. Personne ne se rend mieux compte de cet état que celui qui entreprend de jeter par dessus le bord tout ce qui appartient au chaos des hypothèses contradictoires fondées le plus souvent sur l'arbitraire ou sur l'*a priori* » (année 1876, p. 134).

Ces résultats si difficiles à obtenir, M. Krek a entrepris de les condenser dans un certain nombre de pages de son bel ouvrage *Einleitung in dieSlavische Literaturgeschichte* (2e édit., Graz, 1887, pp. 378-440). Elles offrent dans une langue accessible à la plupart des érudits un résumé très sommaire, à peu près complet et suffisamment clair de ce que les sources nous apprennent sur la mythologie slave. Dans ce résumé les notes sont souvent beaucoup plus longues que le texte auquel elles se réfèrent. Le lecteur étranger à nos études risque de s'y noyer ou de s'y perdre. Tout en rendant justice à ce beau travail, j'estime qu'il n'a point épuisé la matière et que dans un livre écrit en langue française et à la française il y a lieu de procéder tout autrement.

Le livre de M. Krek s'adresse surtout aux lecteurs slaves; il néglige une foule de détails qu'il suppose déjà connus et que peu de lecteurs auront l'idée de chercher dans les textes originaux. Il admet encore des textes reconnus aujourd'hui apocryphes.

Un ouvrage complet et clair sur la mythologie slave doit à mon avis épuiser les textes fondamentaux en les dégageant de

tous les rapprochements fantaisistes, de toutes les hypothèses oiseuses, de tout ce fatras du folk-lore slave, germanique ou même indo-européen.

J'avais espéré trouver ce travail dans le livre publié à Prague en 1891 par M. H. Máchal : *Nákres slovanského bajesloví* (Esquisse de la mythologie slave).

« Les essais sur la mythologie, disait M. Máchal dans sa préface, sont pour la plupart dispersés dans divers recueils slaves, il n'y a point de travail d'ensemble. On en proclame pourtant le besoin. J'ai donc résolu de grouper les principaux faits de la mythologie slave dans un ensemble qui offrirait le résumé des idées légendaires du peuple slave [1]. »

Malheureusement sur les deux cent vingt pages que renferme ce précieux volume, une soixantaine seulement appartiennent à la mythologie slave. Le reste est consacré au folk-lore, aux légendes auxquelles donnent lieu les phénomènes météorologiques, aux récits cosmogoniques, à des personnages ou à des traditions qui peuvent bien avoir cours chez les Slaves mais qui sont venus chez eux de la tradition chrétienne ou des légendes étrangères. Ainsi il débute par un chapitre sur les idées cosmogoniques des Slaves qui se rattachent aux légendes chrétiennes, aux livres apocryphes. Voir encore ce qui concerne les Rachmanes, Perchta, Lucia, les jours personnifiés, Lundi, Mercredi, Vendredi.

Assurément toute cette partie empruntée au folk-lore mériterait d'être traduite. Le folk-lore des Slaves est infini; des revues spéciales lui sont consacrées : en Bohême (*Český Lid*), en Pologne (*Wisla*), en Russie (*Živaja Starina*), en Croatie (*Sbornik za Narodni Život*), en Bulgarie (*Sbornik za Narodni Umotvorenia*). Il faudrait pour résumer tout ce qui a paru jusqu'ici je ne sais combien de douzaines de volumes.

Tout en rendant justice au noble et utile labeur de M. Máchal, il m'a été imposible de le suivre sur un terrain aussi vaste et aussi mal délimité [2].

1) Voir sur le livre de M. Máchal, *Archiv für Slavische Phil.*, tome XVII, p. 583 et suivantes. Malgré les lacunes ou les erreurs qu'on lui reproche, l'ouvrage est un très précieux répertoire de mythologie et surtout de folk-lore.

2) Miklošich écrivait à propos de la première édition du livre de M. Krek :

A côté de ces ouvrages spéciaux je dois encore mentionner comme m'ayant été fort utiles des travaux de MM. Jagić, Brückner, Maretić, publiés dans l'*Archiv für Slavische Philologie*, ceux de M. Alexandre Veselovsky publiés dans les *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg*. Ces travaux et d'autres encore dispersés dans les recueils les plus divers seront mentionnés en temps et lieu.

Le domaine de la mythologie slave me paraît uniquement délimité par les textes ou les monuments — s'il en existe — relatifs à la période païenne de la vie historique des Slaves : si ces textes ou ces monuments peuvent être expliqués ou complétés par quelque tradition populaire, j'invoque cette tradition (par exemple, ce qui concerne le culte des pénates. Mais je ne considère pas le folk-lore comme faisant partie intégrante de la mythologie. Je m'en défie *à priori*. Il serait trop long de rechercher dans quelle mesure il a pu être modifié par les légendes chrétiennes, par les emprunts faits aux peuples voisins (les Grecs et les Albanais, chez les Slaves méridionaux, les Finnois, les Varègues, les Tatares, chez les Russes, les Allemands, chez les Tchèques ou chez les Polonais). Je me refuse à recommencer sur de nouveaux frais le livre tout ensemble utile et dangereux d'Afanasiev.

Si j'ai écarté par principe le folk-lore — sauf dans certains cas nettement déterminés, j'ai également par esprit de prudence ou par scepticisme, comme on voudra, résolument laissé de côté la mythologie lithuanienne sur laquelle je ne sais rien. Je repousse à dessein toutes les théories, tous les systèmes; je néglige tous les rapprochements — si séduisants qu'ils puissent être — avec la mythologie des peuples orientaux, du monde

(*Jenaer Literaturzeitung*, 1875, p. 43) : « Nous déclarons que nous n'appartenons pas à ces mythologues qui croient pouvoir tirer des contes la foi païenne des peuples slaves ». M. Polívka cite ce passage dans une note de sa traduction tchèque de mon *Esquisse* (Sbornik Slovanský, 1883, p. 392) et il ajoute : « On ne peut nier cependant que plus d'une idée païenne peut être conservée sous une forme chrétienne. Mais il faut procéder avec beaucoup de précaution et de critique. » C'est ce que j'ai essayé de faire (voir par exemple le chapitre sur Perunŭ et saint Elie).

classique ou germanique. Je ramasse des fragments épars dans les textes avec lesquels m'ont familiarisé plus de trente ans d'études assidues; mais je ne prétends pas les grouper en système.

Tel qu'il est ce livre comblera une lacune de notre littérature scientifique, j'oserais dire de la littérature scientifique européenne. La sympathie avec laquelle mes confrères Slaves ont accueilli les essais qui l'ont précédé me permet d'espérer qu'ils feront également bon accueil à ce volume; ils y trouveront des détails qui ne figurent point dans les ouvrages antérieurs et un certain nombre d'hypothèses ou d'interprétations, que je ne prétends pas imposer mais dont je revendique nettement la responsabilité. La lecture de ces pages sera certainement pour beaucoup de lecteurs non slaves une révélation; elle fera, je l'espère, disparaître définitivement de nos livres, de nos répertoires les erreurs qui les ont jusqu'ici déparés et que l'on va sans cesse répétant. Cet essai inspirera peut-être à de plus savants ou de plus habiles que moi le désir d'approfondir encore ces délicates recherches. Mais hélas! tant que les textes et les monuments de l'époque païenne s'obstineront à nous faire défaut, il sera bien difficile de mettre la mythologie slave sur le même pied que celles des autres peuples indo-européens.

Louis Leger.

BOUDDHISME ET YOGA

Mémoire présenté par M. *Émile Senart*, à la séance générale du mardi, 4 septembre, du Congrès International de l'Histoire des Religions, à la Sorbonne.

Au moment où je m'apprête, messieurs, à vous entretenir d'un sujet très spécial, partant assez austère, je ne me crois pas tenu de m'en excuser. Je serais plutôt, — et puisse ma franchise sauver la noirceur de mon procédé! — disposé à plaider coupable. Nous sommes entre gens du métier. Vous ferai-je l'injure de vous prêter quelque appréhension du détail technique?

Il y a plus. Si toutes les disciplines ont, à leurs heures, à souffrir des généralisations hâtives, il n'en est guère que ce péril guette de plus près que l'histoire des religions. C'est, je pense, la bien servir, c'est, si je ne me trompe, servir un des objets principaux qu'ont eus en vue les promoteurs de ces réunions, que d'y laisser apparaître nos études dans leur sévérité, d'y présenter notre muse, si j'ose dire, en costume de travail.

Le bouddhisme, messieurs, — je ne l'envisage ici que dans sa phase ancienne — s'entoure d'un certain appareil spéculatif. La genèse des notions et des formules qu'il a consacrées commande, pour une bonne part, l'idée que nous devons nous faire de ses commencements; elles ont chance d'éclairer le passé même où il plonge ses racines. Une curiosité active s'est donc portée de ce côté. Laissons les glorifications et les apologies; le bouddhisme en a subi beaucoup. Je ne pense qu'aux études dégagées de parti pris, qui s'efforcent, sans entraînement, sans faveur préconçue, de renouer les faits, de présenter les idées, non pas telles que

nos esprits mûris par deux mille ans de culture héréditaire les peuvent transposer, mais telles, si possible, qu'elles étaient conçues dans le temps où elles ont été énoncées. La recherche de cette filiation est vaste autant que délicate : rassurez-vous, messieurs ; vous êtes protégés par le temps même dont il m'est permis de disposer. Je ne prétends toucher qu'un point ; je vous apporte non pas une thèse armée de pied en cap, quelques simples aperçus ; ils méritent, je pense, de fixer un instant votre curiosité.

Dès longtemps on avait cru voir que le bouddhisme partageait avec le système philosophique du Sâṁkhya plus d'une idée et plus d'un terme ; mais c'est récemment que, sous la main habile de MM. Garbe, Jacobi, Oldenberg, Dahlmann, le problème s'est creusé. Je me suis un instant mêlé moi-même à la conversation qui s'est engagée à ce sujet. Je n'y rentrerai pas. Des arguments divers ont été produits ; laissons l'opinion se tasser. Mais peut-être y aurait-il profit à étendre un peu le champ de l'observation.

Vous savez tous que le Yoga a le Sâṁkhya pour fondement théorique : c'est sur la base du Sâṁkhya qu'il a élevé l'édifice des prescriptions au moyen desquelles il prétend mener, par la méditation, au salut. L'épopée présente déjà les deux doctrines comme indissolublement unies de tout temps. Avant même que M. Kern s'y arrêtât, puis d'autres après lui, plusieurs notions avaient paru prises par le bouddhisme au Yoga. C'est volontiers au compte conjoint du Sâṁkhya-Yoga que, dans le vague des conclusions hésitantes, on a porté ces emprunts. Cependant, si étroitement unis qu'ils soient, Sâṁkhya et Yoga sont choses distinctes ; ce sont deux doctrines séparées. Séparées par la nature de leur objet, elles sont divisées aussi à tout le moins sur une thèse caractéristique : le Yoga admet l'existence d'un Dieu, Îçvara, que le Sâṁkhya ne connaît point ; couramment on oppose au Sâṁkhya athée le Yoga déiste. C'est assurément un raccourci qui résume bien imparfaitement la situation ; la différence n'est pas si radicale. Il n'en reste pas moins que

les deux éléments se laissent, se doivent même distinguer. Les regards fascinés par le Sâṁkhya ont peut-être trop négligé le Yoga. C'est sur le domaine propre du Yoga que je voudrais, messieurs, tenter avec vous une brève reconnaissance.

Quelque originalité qu'elle soit disposée à revendiquer pour les idées et les méthodes de Gautama, la tradition lui donne des maîtres. Il les a jugés insuffisants, il les a dépassés; il n'est pas posé vis-à-vis d'eux dans une attitude d'hostilité intransigeante.

Or, c'est du Yoga que relèvent les doctrines que les textes canoniques[1] attribuent unaninement soit à Udraka Râmaputra, soit à Arâḍa Kâlâma[2]. M. Jacobi[3] n'a pas manqué de l'apercevoir, et que, dans ce récit même, c'est sur la base des cinq *upâyas* ou « aides » du Yoga, śraddhâ, vîrya, smṛti, samâdhi et prajñâ, « foi, énergie, mémoire, méditation et sagesse », que Gautama se proclame leur égal. Ces degrés divers de la science religieuse où se sont élevés ses deux maîtres, le disciple devenu Buddha, les a-t-il répudiés? En aucune façon; la théorie bouddhique les conserve, les glorifie comme des étapes normales dans l'ascension de la pensée; Gautama les complète et les couronne; il ne les désavoue pas.

On a cru, dans le Buddha-Carita de Nâgasena, découvrir la preuve positive que Arâḍa Kâlâma aurait appartenu au Sâṁkhya, plus spécialement à une variété du Sâṁkhya analogue, par la suppression des trois guṇas, à celle dont le Buddha se serait lui-même inspiré. Je ne m'attarde point aux objections; je ne recherche pas s'il est bien probable que l'auteur de cette biographie poétique ait travaillé sur des documents indépendants; il me semble que, à la lumière des témoignages canoniques, ce débat particulier perd beaucoup de son intérêt.

1) Par ex. *Majjh. Nik.*, I, p. 164 sqq.
2) Cf. par ex. YS., II, 47.
3) *Götting. Nachr.*, 1896, p. 45-6.

C'est au Yoga qu'appartenaient ceux qui sont donnés comme les maîtres plus ou moins éphémères du Bouddha; voilà le fait; s'ils professaient des doctrines sâṁkhya, c'était donc en tant que yogins. C'est sur le terrain du Yoga que le Buddha s'est élevé; quelques nouveautés qu'il y ait pu infuser, c'est dans le moule du Yoga que s'est formée sa pensée.

Seul, en effet, des systèmes orthodoxes de la philosophie indienne, le Yoga est pratique beaucoup plus que théorique; conduire à la connaissance par certaines méthodes spirituelles, tel est son but. Quant à l'objet spéculatif de cette connaissance, il l'accepte tel quel. Il a ainsi avec le bouddhisme un large terrain de rencontre, soit dans les conseils de morale générale, soit dans les règles de vie intérieure. La Bhagavad Gîtâ n'oppose-t-elle pas expressément le Yoga comme la loi de l'action, au Sâṁkhya, comme la recherche de la vérité abstraite[1]?

Attestée, au moins indirectement, la filiation semble donc *a priori* assez plausible; reste à la vérifier. Nous n'y pouvons prétendre qu'au prix d'un nombre suffisant de comparaisons; et, je me sens, messieurs, enfermé dans un fâcheux dilemme: entre la crainte de n'être pas convaincant et la certitude d'être fastidieux malgré des coupes sombres; notez que, indépendamment de leur portée plus ou moins rigoureuse, le nombre des comparaisons, même secondaires, a son poids.

Passons rapidement, si vous le voulez, sur des coïncidences qui pourtant mériteraient plus de détail : entre les yamas avec les niyamas du Yoga[2] et les śîlas du bouddhisme; — entre les affirmations qui, des deux côtés, font du détache-

1) Garbe, *Sâṁkhya und Yoga*, p. 34.

2) YS., II, 30-32. J'insiste sur cette circonstance que, comme les yamas, les cinq premiers śîlas concernent tous les hommes en général, les cinq suivants, comme les niyamas, spécialement les gens qui appartiennent à la profession religieuse ou visent à la perfection. Inversement les actions mauvaises sont de part et d'autres dérivées (YS., II, 34) de la triade, *lobha*, *krodha* ou *dveṣa* et *moha* que le bouddhisme embrasse sous le titre d'*akuśala mûlas*.

ment, *vairâgya*[1], la première étape, indispensable, vers la connaissance ; — entre les formules identiques par lesquelles les deux doctrines, également ardentes à rejeter dans la catégorie du mal le plaisir avec la souffrance[2], foudroient l'impermanence, la douleur, le néant[3] de ces dharmas ou saṁskâras que sont toutes choses. Mettons provisoirement que ce soit héritage commun à tout l'enseignement moral de l'Inde.

Mais deux ordres de rapprochements sont décisifs : ceux qui s'enchaînent en série, ceux qui portent sur des moments essentiels. Courons-y tout de suite.

La sambodhi ou illumination parfaite, les fruits qu'elle produit, les méthodes qui y conduisent, marquent bien le foyer central du bouddhisme.

Comment Gauṭama parvient-il à la sambodhi? Il rassemble les souvenirs de sa jeunesse ; il se rappelle ses extases sous l'arbre Jambû : il reconnaît que la méditation est l'acheminement nécessaire vers l'omniscience; et d'abord il parcourt l'échelle des quatre *dhyânas*.

Au nord et au midi, la formule en est essentiellement identique ; elle est donc très primitive. Résumons-la. La première méditation « née de la distinction (*vivekaja*), mêlée de satisfaction (*prîti*), est accompagnée de *vitarka* (*savitarka*), de recherche (*savicâra*); — la seconde, supprimant *vitarka* et *vicâra*, donne le calme intérieur (*ajjhattaṁ sampasâdanaṁ*, aussi une locution du Yoga, YS. I, 47); elle naît de la concentration (*samâdhi*) et est mêlée de satisfaction ; — au troisième degré, détaché de toute satisfaction, l'adepte, conservant la mémoire et la conscience (*sato sampajâno*), goûte le bonheur; — au quatrième, disparaît toute sensation de bonheur ou de souffrance, tout souci des choses et toute mémoire.

Dès les premiers mots, *savitarka savicâra*, nous sommes ici

1) YS., I, 12; 15; III, 50; I, 37. *Majjh. Nik.*, I, p. 247 al. *Citte parisuddhe...* etc. *ibid.*, I, p. 65.
2) YS., II, 15.
3) YS., II, 5. *Anityatâ duḥkhatâ anâtmatâ.*

transportés sur le terrain du Yoga. On l'a reconnu; il vaut d'y insister. Les Yogasûtras (I, 17) connaissent une catégorie inférieure de samâdhi, de méditation ou concentration; ils la subdivisent en quatre degrés suivant qu'elle est accompagnée de *vitarka*[1], de *vicâra*, d'*ânanda* ou plaisir, d'*asmitâ* ou subjectivité, ou seulement des trois derniers, des deux derniers, du dernier seul. Si *vitarka* et *vicâra* font pendant à la définition bouddhique, *ânanda* est au moins un synonyme exact de *prîti*. Est-ce à dire que ces quatre samâpattis du Yoga et les quatre dhyânas se correspondent terme à terme? Les deux premiers degrés de l'énumération brâhmanique sont, dans la bouddhique, ramassés en un seul où *vitarka* et *vicâra* sont éliminés d'un seul coup; le troisième degré du Yoga correspond ensuite au second de la série bouddhique par la suppression de l'*ânanda* d'un côté, de la *prîti* de l'autre. C'est une première discordance; ce n'est pas la seule qui paraisse troubler l'harmonie.

Cette sorte de samâdhi est désignée dans le Yoga comme *samprajñâta* ou consciente. Or, au troisième dhyâna, le bouddhiste est dit, en effet, *smṛtaḥ samprajânaḥ*, c'est-à-dire « conscient »; mais à l'échelon suivant l'épithète disparait; c'est peut-être que là nous sortons de la sphère du *samprajñâta samâdhi*? Le Yoga lui superpose une autre sorte, plus élevée, de samâdhi *asaṃprajñâta*, « inconscient »; le quatrième dhyâna y pourrait correspondre. S'il se distingue par la perte de l'*upekṣâ*, « le souci de tout objet », de la *smṛti*, « la mémoire », cela revient de très près à l' « inconscience ». En revanche cela concorde aussi très convenablement avec cette suppression de l'*asmitâ*, — un terme exclu de la nomenclature bouddhique — qui caractérise le quatrième degré du samâdhi conscient. Après tout, si *sampajâna* conserve, dans le troisième dhyâna, la marque d'origine de la théorie, peut-être ne

1) Même sans affirmer que le mot soit pris ici dans ce sens particulier, il est curieux de constater que *vitarka* est, dans le Yoga, attaché à une nomenclature qui lui est propre (YS., II, 33-34) et qui embrasse la contre-partie des yamas; le bouddhisme au contraire, ne lui assigne aucun rôle technique déterminé.

faut-il pas trop presser le fait qu'il manque au degré suivant. Au fond il nous importe assez peu, personne ne songera à isoler les deux séries; — c'est là l'essentiel.

Et voyez jusqu'où va le détail!

Au quatrième dhyâna se produit l'*upekṣâsmṛtipariśuddhi*. On entend[1] « la perfection de l'indifférence et de la mémoire ». Je ne sais si cette traduction présente à d'autres esprits un sens plus satisfaisant qu'au mien; je crois, en tous cas, que c'est le scoliaste du Yoga, Bhoja, qui nous donne le vrai commentaire de l'expression bouddhique : il rend *pariśuddhi* par *pravilaya*, « suppression », et c'est à propos d'un sûtra (I, 43) ainsi conçu : *smṛtipariśuddhau*. Une pareille conformité est sûrement curieuse. Encore ne va-t-elle pas sans nuances : le Yogasûtra entend de la *nirvitarkâ* (la seconde) *samâpatti* ce que le bouddhisme transporte à son quatrième dhyâna.

Dans la définition du premier, *vivekaja*, « né de la distinction », ne présente, au regard de la langue bouddhique, qu'un sens faible et vague. Allons au Yoga : *vivekaja* ou, plus complètement, *vivekajaṁ jñânaṁ* (YS., III, 52) y est consacré pour désigner la connaissance suprême : elle consiste en effet dans la « distinction » absolue entre puruṣa et tout ce qui est de la prakṛti. Mais le bouddhisme a rompu absolument avec cette notion fondamentale du Sâṁkhya-Yoga ; la locution y est désormais privée de base ; c'est sans doute ainsi qu'elle s'est trouvée, du sommet qu'elle occupe dans le Yoga, ramenée ici au début même de la route. Dépaysée, affaiblie, elle reste au moins comme un témoin erratique de la couche antérieure où se fonde toute la théorie.

Je vous rappelais, messieurs, que, au-dessus du *samprajñâta samâdhi*, le Yoga distingue un *asamprajñâta samâdhi* (YS., I, 18, 51), une concentration « dépouillée de conscience ». Au contraire du degré précédent, elle est *nirbîjâ* « sans germe » et *saṁskâraśeṣâ* (I, 18), c'est-à-dire que, ne reposant plus d'abord que sur des *saṁskâras*, « prédisposi-

1) Burnouf, *Lotus*, p. 802; Kern, Neumann.

tions » (ou de quelque façon que l'on traduise ce mot intraduisible), elle les élimine progressivement par une « suppression complète » (*sarvanirodhât*, I, 51) ; dès son second sûtra, Patañjali assigne pour but au Yoga le *nirodha*, la suppression de toute activité mentale (*cittavṛtti*), qui mène au *kaivalya*, expression définitive de la connaissance.

Si maintenant nous revenons au bouddhisme (*Saṃyutta Nik.*, XXXVI, II, al.), le degré suprême de l'abstraction y est marqué par le *saññâvedayitanirodha*, lequel (*ib.*, XLI, 6, 7) implique la destruction progressive des saṃskâras. Tout se rejoint. *Saṃskâras*, au sens sâṃkhya et bouddhique, *karman* et *duḥkha* sont termes essentiellement équivalents ; la subtilité scolastique, la fureur indoue de distinguer peuvent par moments les séparer et même les hiérarchiser ; au fond et substantiellement, c'est tout un. *Nirodha* n'est pas seulement un terme commun ; dans le Yoga comme dans la formule des quatre vérités, il est l'exposant des mêmes conceptions [1].

Arrivons aux fruits qu'il produit. A la concentration de l'esprit le Yogasûtra en promet de diverses sortes. Cependant au premier rang il met « la connaissance du passé et de l'avenir », puis, presque aussitôt (18), « la connaissance des existences antérieures », la connaissance de la pensée des autres (19) ; quant au degré suprême, c'est expressément (49) l'omniscience, *sarvajñâtṛtva*. D'après le bouddhisme, lorsque le Bodhisattva a, sous l'arbre de bodhi, atteint les quatre dhyânas (*Majjh. Nik.*, I, p. 247 et suiv.), l'omniscience, qui se résume dans l'aperception des quatre vérités, ne se présente à lui que comme le troisième moment d'une évolution progressive : il connaît d'abord ses naissances antérieures, en

1) Cette rencontre est d'autant plus significative que, d'autre part, le bouddhisme fait volontiers de l'*avidyâ* la source du mal et par conséquent de la *vidyâ* la source de la délivrance. Mais une pareille affirmation, explicable dans les idées du Vedânta et du Sâṃkhya, n'est de sa part qu'une appropriation très extérieure d'une phraséologie courante, sans aucun lien intime et logique avec son enseignement propre; aussi bien est-il obligé de dépouiller le mot de sa force philosophique et de le ramener au sens banal de connaissance ou ignorance de l'enseignement bouddhique (*Majjh. Nik.*, I, 285).

cond lieu, les existences des autres êtres. Qui ne sent que nous nous mouvons ici de part et d'autre dans un cercle de notions identiques?

Les rencontres de mots en prennent un prix particulier. Décrivant ces trois *vijjâs* dont la dernière constitue la bodhi même, Bhagavat, dans le texte pâli, reprend par trois fois la même formule *ñâṇâya cittaṁ abhininnâmesiṁ*; il conclut en affirmant que *âloko uppanno*. Or, non seulement *citta* (cf. M. Müller, *Ind. Philos.*, p. 440) est un terme particulièrement propre au Yoga comme il est familier au bouddhisme, mais, détaillant le processus qui, d'après lui, constitue l'évolution supérieure de la méditation, Patañjali (II, 9, 12) l'analyse en trois étapes de la pensée, *cittapariṇâma*; et c'est par le terme *prajñâloka*, « la lumière de la sagesse », qu'il décrit (II, 5) l'effet du triple *saṁyama*. La notion de l'omniscience, *sarvajñatva*, équivaut exactement à la sambodhi. Qu'on n'imagine pas qu'elle représente dans le Yoga une façon de dire indifférente, sans attaches profondes avec la doctrine : c'est dans l'Îśvara même que le système (I, 18) place le germe suprême de l'omniscience.

De part et d'autre, l'accord est donc frappant.

On s'est étonné du nom si étrange de *dharmamegha*, « nuage de la Loi », dont le Yoga désigne ce samâdhi ultime qui assure la destruction des *kleśas* et du *karman* (YS. IV, 28, 29). Comment le séparer de la phraséologie bouddhique et de cette « ambroisie de la Loi » que l'enseignement du Buddha fait pleuvoir sur le monde ?

En revanche la catégorie des *brahmavihâras*, par exemple, a dans son nom gardé, jusqu'au sein du bouddhisme, comme une marque d'origine. L'énumération, exactement identique, (charité, pitié, satisfaction et indifférence) est dans le Yogasûtra (I, 33), présentée, ainsi que dans les textes bouddhiques (cf. par ex. *Jâtaka*, I, 39), comme un objet de méditation, *bhâvanâ*.

Rien sans doute n'est plus naturel que de distinguer des étapes dans la voie qui est censée monter d'échelon en éche-

lon à la perfection du savoir. Il est déjà plus significatif que le Yoga, aussi bien que le bouddhisme, désigne ces étapes par le même nom de *bhûmi* ou terre[1]. La scolastique bouddhique oppose dix étages aux sept du Yoga ; mais si, de part et d'autre, on donne le nom de *madhumatî* (Bhoja in YS., III, 51 et *Mahâvastu*, I, 436) au degré le plus élevé, je ne saurais croire à un simple hasard. Les bhûmis n'ont pas, à vrai dire, dans les textes pâlis la place qu'elles tiennent dans les écrits du Nord, il faut laisser ouverte l'hypothèse de certains emprunts secondaires[2] ; il n'est pourtant pas si aisé d'admettre que des sectes, qui, une fois isolées, deviennent naturellement hostiles, se soient tardivement copiées en de menus détails. L'usage pâli lui-même (cf. Childers) atteste d'ailleurs que, de vieille date, la métaphore avait reçu ses entrées dans la nomenclature du bouddhisme.

Avant de s'élever à la vérité totale, le yogin a le droit d'espérer, comme autant de privilèges passagers, fâcheux au fond puisqu'ils retardent son progrès définitif, une série de facultés miraculeuses ou magiques. Cette croyance n'est nullement étrangère au bouddhisme ; le fait est d'autant plus remarquable que, à plus d'un égard, elle est en contradiction, ou au moins en contraste, avec ses tendances essentielles. Sâmaññaphalasutta (p. 17 et suiv.) et Yogasûtra (III, 16 et suiv.) tiennent un même langage : pouvoir magique d'audition, de vision, faculté de s'élever dans l'espace ou de marcher sur les eaux, que sais-je ? rien n'y manque.

Mais l'invention est, même en ce genre, assez étroitement limitée, et, ce qui est plus décisif que ces coïncidences mêmes, c'est que, de part et d'autre, les deux séries se couronnent par des privilèges d'ordre tout différent : connaissance de l'âme d'autrui ; souvenir des naissances passées ; c'est, plus

1) Garbe, *Sâmkhya und Yoga*, p. 49. YS., III, 6, 9 ; I, 30 ; III, 51, comm. de Bhoja.

2) C'est en partie cette considération, indépendamment de la brièveté qui m'était imposée, qui m'a empêché de m'arrêter ici, par exemple, au chapitre des *mudrâs*, *âsanas*, etc., qu'un examen détaillé ne saurait négliger.

encore, que tous ces avantages sont de part et d'autre considérés comme inférieurs, périlleux même, dominés en tous cas par le privilège supérieur que constitue la connaissance du vrai : les quatre vérités dans le bouddhisme, le *prâtibha*, le *vaikalya* dans le Yoga.

De ces pouvoirs magiques, deux se rapportent au soleil et à la lune. Si la méditation se concentre sur le soleil, elle assure la connaissance de l'univers ; sur la lune (28), la connaissance des astres. Ainsi parle Patañjali (III, 27). Quant au Buddha (*Majjh. Nik.*, p. 78), l'*iddhi* qu'il promet au moine qui médite de la sorte, c'est le privilège de « toucher de sa main le soleil et la lune, si merveilleux, si puissants qu'ils soient, » et le conte bouddhique, on s'en souvient, ne marchande guère à ses héros pieux ce bizarre avantage. Je ne prétends pas établir dans l'impossible des gradations rigoureuses ; il semble clair pourtant que la formule bouddhique renchérit ici dans l'absurde ; c'est donc qu'elle est, par rapport à celle du Yoga, secondaire et empruntée. Le *dharmacakṣus*, « l'œil de la loi », pour marquer la perception des vérités religieuses, est de même une métaphore certainement inspirée par le pouvoir surnaturel que la pratique du samâdhi était censée développer chez le yogin ; par là encore la vérité bouddhique apparaît comme superposée à l'édifice sans doute ancien des facultés magiques.

Les bouddhistes cataloguent tout ; ils ont aligné en une nomenclature les vertus et les pratiques qui conduisent à cette vision de la vérité : c'est la « voie aux huit parties ». Je ne sais si j'oserais, comme on l'a proposé (M. Jacobi, *Gött. Nachr.*, 1897, p. 57), la dériver des huit *yogâṅgas*, ou « parties du Yoga » ; d'une énumération à l'autre, je ne vois guère de commun que la parité des nombres. Mais comment douter que les quatre degrés de sainteté entre lesquels sont répartis les adeptes sur le chemin mystique, se rapportent aux quatre degrés des yogins (YS. III, 51, comm. de Bhoja) ? Les définitions peuvent différer terme à terme, le parallélisme général est visible ; il est complet au

quatrième échelon entre le *jivanmukta caramadehin* (Vâcaspati) et l'*arhat*.

Jusque dans des détails imprévus les deux doctrines parlent la même langue : seules elles s'accordent à désigner par l'image d'*adhvan*, « chemin », les trois divisions coutumières de la durée : passé, présent et avenir (YS. traduction Râjendra Lal Mitra, p. 129, al.) En qualifiant l'*avidyâ* de *netri*, « conductrice », des *kleśas*, la phraséologie du Yoga ne nous explique-t-elle pas comment les bouddhistes désignent parfois la *tṛṣṇâ*. « le désir », comme la « conductrice de l'être », *bhavanetti*?

En pendant à la sambodhi, au rôle qu'elle tient dans le bouddhisme, il est permis à plusieurs égards de mettre dans le Yoga la théorie d'Iśvara. Éclairés par tant de rapprochements, nous pouvons de ce côté, faire en avant un pas décisif.

Iśvara, cette manière de Dieu, un peu accessoire, secondaire et sacrifié, que s'est donné le Yoga, est défini par Patañjali, en des termes qui méritent d'être pesés. C'est « un puruṣa (âme) spécial (ou supérieur) que n'atteignent ni les kleśas ni le karman, ni la maturation des actes, ni les saṁskâras » (YS. I, 24); en lui réside le germe de l'omniscience (25), il est le maître (*guru*) des Anciens, n'étant pas limité par le temps (26); aussi le yogin a-t-il un moyen sûr de s'élever au sommet de la connaissance, c'est de s'adresser, de se confier (*praṇidhâna*) à Iśvara.

De si peu de mots que de concordances jaillissent, et combien singulières! entre l'Iśvara ainsi décrit et le Buddha, Mahâpuruṣa qui, portant en lui l'omniscience, s'affranchit du karman, des saṁskâras et de leurs effets, qui est le guru d'une doctrine qu'il est censé renouveler du passé, qui, comme ont fait ses prédécesseurs, assure dans l'avenir à ceux qui s'adressent à lui par le *praṇidhâna*, la même sagesse qu'il possède lui-même!

Ne m'accusez pas d'oublier par où les deux types diffèrent. Le Buddha n'est pas un Dieu, même au sens restreint d'Iś-

vara; le titre de puruṣa n'a dans le bouddhisme rien emporté de la signification technique que lui assigne le Sāṁkhya-Yoga; le praṇidhâna, le culte qui se voue à Īśvara, est forcément assez différent du vœu, même entouré de respect et d'hommage, qui s'adresse au Buddha. Je ne méconnais ni ces nuances, ni d'autres encore: plus elles sautent aux yeux, plus est instructive la ressemblance qui, malgré tout, s'accuse, générale dans les notions, précise et répétée dans les termes. Personne, je pense, ne la jugera accidentelle. Mais comment alors se relient les deux séries?

Cet Īśvara du Yoga, intermédiaire mal défini entre le puruṣa absolu et les puruṣas humains, que les précédents de la doctrine forcent à concevoir avec la prakṛti et ses succédanés dans une relation assez énigmatique, qui n'a guère qu'un rôle de grande utilité, servant à féconder, — on ne nous dit pas, et pour cause, par quel mécanisme, — les efforts du yogin, — cet Īśvara est visiblement, dans le système, une addition secondaire, sensiblement artificielle. On ne s'y est point trompé. Le dogme moteur du Buddha, si central dans le bouddhisme, ne saurait s'expliquer par la simple imitation d'une théorie si sèche, si réduite.

Dira-t-on que, inversement, le Yoga se soit inspiré du Bouddhisme? Les dates précises manquent, mais il semble bien que l'apparition d'Īśvara dans le Yoga soit fort ancienne. Comment d'ailleurs le personnage si actif, si vivant, du Buddha se serait-il directement transformé en cet Īśvara, terne et théoriquement inutile, dont le nom même est étranger à la nomenclature bouddhique? Un texte qui, après tout, appartient à ce que l'on est habitué à considérer comme la couche ancienne des écrits canoniques[1], fait allusion à un Īśvara qui a de grandes chances d'être celui du Yoga; sa coexistence serait ainsi documentée pour une période assez haute. L'indice a son prix; il ne serait pas indispensable. Le praṇidhâna du bouddhisme est accidentel, en quelque sorte

1) *Aṅgutt. Nik.*, III, 61 sqq.

anecdotique; on imaginerait qu'il eût pu s'inspirer d'un rôle technique, doctrinal, tel que le lui attribue le Yoga; il n'a pu le suggérer.

En somme l'emprunt direct, immédiat, semble aussi improbable dans un sens que dans l'autre.

Sur la théorie d'Îśvara, MM. Jacobi (*Gött. Nachr.*, 1897, p. 277) et Garbe (*Sâṁkhya und Yoga*, p. 49, 50) s'accordent : ce serait une concession que le Yoga aurait consentie aux idées et aux tendances populaires, au prix de laquelle il se serait, en une certaine mesure, fondu dans des sectes religieuses comme les Bhâgavatas, les Sâtvatas. Dès longtemps j'ai, de mon côté, et je crois toujours que, dans cette teneur générale, ma thèse reste debout, essayé de démontrer que par diverses notions, par plusieurs appropriations légendaires, le bouddhisme décèle des accointances très primitives avec un cycle préexistant de traditions, de croyances vishnouites. Je n'ai pas cherché, je n'avais pas prévu cette coïncidence. Elle est, je crois, très digne d'attention.

Le Mahâbhârata n'indique pas seulement en combien de groupements divers l'époque qu'il reflète inclinait à amalgamer les visions philosophiques et les traditions religieuses; nous y voyons combien elle tendait à prêter à des dieux, plus ou moins déguisés dans des avatârs, dissimulés sous des masques humains, le rôle de sauveurs, de docteurs, doués de lumières et de forces plus qu'humaines. C'est ce penchant qui, sans doute, a acheminé le Buddha historique au type semi-légendaire du Buddha théorique. Le même courant a, soit chez les Bhâgavatas, soit dans d'autres sectes, produit, sous les mêmes idées directrices, une fusion analogue et parallèle du Yoga avec le vishnouisme; c'est cette fusion que, dans le système, reflète le dogme d'Îśvara transposé, immobilisé en une formule d'école qui était seule à sa place dans ce cadre nouveau.

De tout ceci il ressort, si je ne m'abuse, que le bouddhisme a, dès son origine, été lié au Yoga par des rapports plus étendus, plus organiques qu'on n'a jusqu'ici paru l'admettre. Ceux que l'on a cherché à dégager

entre le Sâṁkhya et la religion de Gautama s'en éclairent.

La théorie bouddhique des causes enchaînées, des nidânas, s'est-elle directement inspirée de la théorie sâṁkhya des vingt-cinq principes ? M. Jacobi ne m'en a pas persuadé plus que M. Oldenberg, ni sans doute plusieurs autres. Il coûterait sûrement moins d'efforts, si le temps le permettait, d'en retrouver l'inspiration première dans la tradition du Yoga[1]. Cela ne veut pas dire que l'on ne saisisse dans le bouddhisme plus d'un écho du Sâṁkhya. Rien de plus naturel. Dès l'époque du bouddhisme, le Yoga était, nos comparaisons ne permettent pas d'en douter, en possession de tous ses organes. Si la théorie d'Îśvara, — et on a vu que, même schématisée par l'adaptation scolastique, elle garde des termes à certains égards plus archaïques que le bouddhisme, — procède de l'évolution religieuse dont il porte, de son côté, la trace plus explicite et plus vivante, c'est donc que, dès l'époque du bouddhisme, et par quelques traits propres, par quelques combinaisons spéciales qu'ait pu se distinguer le groupe de yogins sur lesquels le bouddhisme a pris son point d'appui, le Yoga, au sens générique et systématique, était constitué. Il était constitué en un ensemble infiniment analogue à celui qui nous est connu. C'est donc aussi que, dès lors, il était, du point de vue théorique, pénétré par les vues du Sâṁkhya, tel, à prendre les choses en gros, qu'il apparaît dans la suite.

Les emprunts mêmes que le bouddhisme a pu faire au Sâṁkhya sont là pour l'attester : lié au Yoga, c'est, suivant toute apparence, par l'intermédiaire du Yoga qu'il se les est appropriés.

Cette interposition rend compte des affinités ; elle justifie jusqu'aux divergences.

De prakṛti, de puruṣa, le bouddhisme ignore l'application sâṁkhya. Bien que, à mon sens, le titre de bodhisattva en garde une trace lointaine[2], la théorie des guṇas y est de

1) Je pense au Yogasûtra, IV, 11. Mais ce n'est pas le moment d'entrer dans le détail.

2) M. Kern (*Buddh.*, I, 383 n.) a bien rappelé l'emploi dans le Yoga de la

même insaisissable. Le Sâṁkhya affirme la permanence parallèle du principe spirituel et du principe matériel, l'éternité des âmes ; le phénoménalisme bouddhique, s'il ne le proclame d'abord, aboutit vite à un nihilisme véritable. Les polémiques bouddhiques se souviennent de cette opposition quand elles stigmatisent le *satkâyavâda*, la doctrine de la réalité des choses, et tout au moins, si l'on conteste mon interprétation de cette formule, quand elles condamnent le *sassatavâda*, la doctrine de l'éternité de l'âme et du monde.

Il est vrai que le Yoga, enté sur la théorie sâṁkhya, en partage les doctrines spéculatives ; il se trouve donc à cet égard, vis-à-vis du bouddhisme, dans la même relation que son auteur ; en principe, rien de plus certain ; en fait, quelle différence !

Le Yoga n'est que peu spéculatif ; il s'attache surtout à ses tendances propres. Il faut que la métaphysique pure lui tienne médiocrement à cœur pour qu'il y ait pratiqué délibérément, avec un illogisme tranquille, cette brèche grave que marque la doctrine de l'Îśvara. Il a bâti sur des données sâṁkhya un peu comme a fait le bouddhisme sur des bases moralement analogues, philosophiquement divergentes, sans s'embarrasser outre mesure du dogme transcendant. Les doctrines

locution *buddhisattva* ; mais à elle seule cette comparaison n'explique rien. *Bodhi* est un terme bien bouddhique : seule sa signification bouddhique peut fonder une interprétation plausible du composé. *Sattva* est au contraire familier au Yoga. Il ne désigne pas seulement le premier des trois guṇas ; soit seul, soit complété par *buddhi* ou *citta*, il désigne l'esprit, mais en tant que l'esprit résume et exprime la prakṛti et les guṇas qui la constituent. Nulle part cette signification ne s'accuse mieux que dans ce passage (YS., III, 54-55 ; cf. M. Müller, *Ind. Philos.*, p. 467) d'après lequel le moyen de la délivrance, la connaissance de la distinction totale, universelle, absolue, le *kaivalya*, consiste à pénétrer l'indépendance radicale du *sattva* et du *puruṣa*, c'est-à-dire de l'âme éternelle et de l'esprit actif, conscient, qui relève de la prakṛti. Expliqué par cette acception de *sattva* et comme *bahuvrîhi*, « bodhisattva » désignerait le futur Buddha, provisoirement retenu dans les liens de l'existence, comme « possédant le sattva de la bodhi », c'est-à-dire une illumination encore liée aux conditions inférieures des guṇas, partant imparfaite. Il n'est pas jusqu'au contraste qu'évoque à l'esprit l'expression *sattvapuruṣayoḥ* du Yogasûtra entre *sattva* et *bodhisattva* et *puruṣa* et *mahâpuruṣa*, qui n'ait son prix.

sâṁkhya pénètrent ses enseignements et sa terminologie ; elles n'y ont pas l'importance absorbante qui leur appartient naturellement dans le Sâṁkhya proprement dit. Une doctrine spéculative excluait tout ce qui n'était pas relations théoriques ; le Yoga, lui, était avant tout une discipline pratique ; le bouddhisme, lui-même essentiellement pratique, pouvait voisiner de près avec lui tout en divergeant sur des philosophèmes purs.

Même à l'égard du Yoga, il faut nous garder des malentendus. D'un milieu à l'autre, j'y ai insisté d'abord, les parallélismes les plus certains sont traversés de discordances sensibles : les ressemblances s'affirmaient, elles s'arrêtent tout d'un coup sans cause évidente ; les nomenclatures semblables sont enchâssées différemment ; dans des cadres numériquement identiques et de signification voisine, les éléments ne se correspondent pas un à un ; des notions pareilles sont mises en un relief inégal ; parfois il semble que l'on ait de parti pris varié les termes en conservant une vague assonance, lorsque, par exemple, *iddhi* est régulièrement opposé à *siddhi* du Yoga pour désigner dans le bouddhisme les facultés surhumaines. Bref, de tant d'éléments communs mais roulés, si je puis dire, par des remous indépendants et emportés dans une mobilité hasardeuse, se constituent des ensembles d'aspect fort dissemblable. L'Îśvara et le Buddha se rejoignent par les racines. Quelle distance pourtant entre cette abstraction sans réalité, sans solidité même logique, et le type si central dans le bouddhisme, qui l'anime tout de sa personne ; entre le dieu réduit à une figuration scolastique et le maître historique qui a gardé sa vie propre sous le rôle conventionnel et sous le vêtement légendaire !

D'autre part, même atténuées par une commune indifférence théorique, de grosses différences doctrinales se dressent entre les deux systèmes. Encore ne sont-elles pas peut-être aussi irréductibles qu'elles sembleraient d'abord.

Si une thèse caractérise le bouddhisme ancien, c'est assurément cette notion d'un phénoménalisme absolu qui a pour

corollaire direct la négation du soi. Les écritures pâlies ne se lassent pas d'y insister. Peut-être cette doctrine n'a-t-elle été d'abord que l'expression amplifiée de ce néant des choses, de cette insignifiance de l'individu qui sont des idées naturellement familières à une école de renoncement; en tous cas et malgré ses affirmations très positives sur l'éternité du monde et l'éternité de l'esprit, le Sâṁkhya pouvait, plus aisément que d'autres systèmes, incliner vers les négations un disciple comme le Buddha que son mouvement naturel poussait souverainement vers les applications pratiques. La notion de l'instabilité des choses, de ce courant incessant qui les entraîne d'un état à un autre (*pariṇâma*), est très saillante dans le Sâṁkhya et dans le Yoga; elle est très proche parente de la pensée bouddhique. De là à la suppression de l'âme individuelle, le pas à franchir était d'autant plus aisé que le puruṣa du Sâṁkhya tient plus de l'entité abstraite; il est sans activité, sans conscience propre, sans lien intime avec la vie réelle; tous les éléments de la renaissance, du karman, qui préoccupent si exclusivement le bouddhisme, lui sont extérieurs et, au fond, étrangers. Si, suivant l'heureuse expression de M. Garbe (*Sâṁkhya und Yoga*, p. 20) le Sâṁkhya ramène l'individualité humaine à des causes physiques, quoi de surprenant à voir cette individualité niée par un rejeton aussi ardent que le bouddhisme à secouer toutes les attaches des sens? Ainsi, là même où le bouddhisme s'éloigne du Yoga, on devine par quelle pente il a pu s'en écarter. En sorte que, ici encore, nous revenons, comme tout à l'heure, quoique par un détour, à ce mélange singulier d'affinités et de dissemblances que nous voudrions nous expliquer.

Mais d'abord gardons-nous de nous représenter le fondateur du bouddhisme, sous les traits d'un philosophe éclectique, fouillant les systèmes contemporains, et combinant un ensemble strictement lié. Ce n'est nulle part ainsi que s'ébranle un mouvement religieux vraiment populaire et viable. D'ailleurs ni l'esprit hindou, intuitif et mystique, ni spécialement l'époque où nous sommes reportés n'étaient capables d'un

pareil effort de logique suivie et consciente. Les contradictions énormes dont fourmille la théorie bouddhique, son mode d'enseignement qui affirme, répète, compare, mais ne tente jamais une démonstration en forme, suffiraient à nous avertir.

Le bouddhisme ne se défend-il pas expressément en plusieurs passages devenus familiers à tous, de visées métaphysiques? Il a dû vite renoncer à ce beau détachement; avant même que la scolastique ne l'envahît, il avait à compter avec les exigences de son apostolat. De son agnosticisme pratique se sont déduites les conséquences nettement négatives qu'il impliquait. Mais à la première heure, et dans son évolution spontanée, il s'annonce essentiellement comme une méthode de délivrance par la moralité et la profession des vérités très simples, très peu originales surtout, qu'il lui a suffi, pour faire siennes, d'enfermer dans une formule et dans une nomenclature numérique nouvelles : quatre vérités ou douze nidânas.

C'est le cas d'insister sur les conditions religieuses de l'Inde telles qu'elles nous apparaissent vers cette époque : mobilité, fluidité extrêmes des doctrines; morcellement des sectes que confirment les causes à nos yeux si futiles, en tous cas si légères, qui, dans le bouddhisme et dans le jainisme, amorcent des branchements infinis.

Un système, dans l'Inde, n'est pas tout à fait ce qu'il est en Occident : un ensemble strictement délimité, entouré de circonvallations nettes, étendant à toutes les questions fondamentales un dogmatisme intransigeant. Ou plutôt, dans cette acception rigoureuse, les systèmes y apparaissent moins comme des réalités vivantes, que comme la synthèse réfléchie et relativement tardive de groupes multiples ouverts suivant les cas, les temps et les lieux, à des influences et à des compromis divers; comme une sorte d'atmosphère commune où se meuvent avec une certaine liberté d'allures, nombre d'organismes apparentés mais indépendants, un peu comme les milliers de castes de brâhmanes dans l'unité théorique du *brâhmaṇa varṇa*.

Dans le domaine intellectuel comme dans le domaine social, les Hindous sont particularistes à l'excès. De part et d'autre, la porte reste ouverte très large à toutes les variantes, à toutes les incohérences éclectiques.

Il suffit. Il ne nous appartient pas de restituer par conjecture le mécanisme d'une histoire que l'éloignement nous dérobe. Je n'ai point tant d'ambition. Je me contente, pour finir, de résumer en deux mots l'impression qui se dégage, pour moi, de cette orientation sommaire, si longue qu'elle ait dû vous paraître.

Nous sommes, si je ne me trompe, fondés à affirmer que ce sont bien des yogins qui ont fait l'éducation et préparé les voies du bouddhisme. Pour eux, l'ensemble systématique du Yoga existait déjà tel, dans ses grands traits, que nous le font connaître les manuels : dès lors, il était lié à la spéculation sâṁkhya; dès lors, il s'était, suivant toute apparence, complété par la théorie d'Îśvara; dès cette époque, en tous cas, ses doctrines propres s'étaient pénétrées des mêmes notions, populaires ou sectaires, que ses formules définitives traduisent en cette théorie d'Îśvara, tandis que, au sein du bouddhisme, elles aboutissaient parallèlement au type légendaire du Buddha.

E. Senart.

L'ORPHISME

DANS LA IVᴱ ÉGLOGUE DE VIRGILE

Dans le commentaire, si riche et si varié, que M. Cartault a consacré en 1897 aux *Bucoliques* de Virgile, l'étude sur la quatrième Églogue n'occupe pas moins de 40 pages (p. 210-250)[1]. On y trouve résumées et discutées la plupart des hypothèses auxquelles a donné lieu, depuis l'antiquité, l'exégèse de ce mystérieux morceau. Toutefois, M. Cartault n'a pas essayé d'esquisser l'histoire des explications entre lesquelles il a dû choisir ; cela eût sans doute démesurément grossi son étude, mais en eût encore accru l'intérêt, car l'histoire d'un problème littéraire posé depuis bientôt vingt siècles est un chapitre singulièrement instructif de celle des idées. D'une manière générale, on peut dire que les interprètes de la IVᵉ Églogue se répartissent en deux groupes, que nous appellerons, pour abréger, les *Romanistes* et les *Orientalistes*. Les uns font appel à l'histoire romaine du début de la seconde moitié du Iᵉʳ siècle ; ils veulent que Virgile ait écrit un poème plein d'allusions politiques, avec des réminiscences d'Hésiode et de Théocrite pour compléter le tableau et l'encadrer. Les autres soupçonnent, avec plus ou moins de précision, des influences orientales, en particulier celle du messianisme juif qui était alors en pleine effervescence et où l'attente, suivant le mot de Renan, allait produire son objet. A ce groupe d'interprètes appartient l'empereur Constantin qui, dans son discours *Ad sanctorum coetum* conservé par Eusèbe, intercala une traduction grecque de

1) A. Cartault, *Étude sur les Bucoliques de Virgile*. Paris, Colin, 1897.

la IV[e] Églogue parce qu'il y reconnaissait, avec beaucoup d'autres chrétiens de son temps, l'annonce de la venue du Sauveur [1]. Dans l'antiquité comme de nos jours, l'explication *orientaliste* a surtout tenté les esprits disposés au mysticisme ; l'explication *romaniste* a pour elle les esprits positifs, qui se méfient, non sans raison, d'un mot vague comme celui de *pressentiment* et de ce qu'il implique, à vrai dire, de quasi surnaturel.

M. Cartault est de ces derniers. Ses conclusions sont nettement positives et réalistes. Pour lui, l'enfant dont Virgile annonce la naissance est un enfant réel ; c'est Asinius Gallus, le fils de Pollion, auquel Asconius avait entendu conter qu'il était le *parvus puer* de la IV[e] Églogue, composée par Virgile en son honneur. Virgile, suivant M. Cartault, s'est inspiré d'Hésiode, accessoirement de Moschos et d'Aratos ; il n'est pas question une seule fois d'attribuer à sa pensée une source juive. Sur le *Cumaeum carmen*, cité au premier vers, M. Cartault est très bref ; il admet que le poète lui a emprunté la mention d'Apollon (*tuus jam regnat Apollo*, v. 10) et que « Virgile a été influencé par les prophéties messianiques qui s'étaient répandues d'Orient en Occident, mais auxquelles les Romains se gardaient de donner le même sens que les Juifs » (p. 222). L'événement qui a exalté les espérances de Virgile est la paix de Brindes, conclue en l'an 40, où Pollion, consul la même année, avait joué le rôle de pacificateur. Enfin, l'idée de la rénovation universelle des choses dériverait d'une théorie astronomique et philosophique dont Varron, vers la même époque, faisait état dans son livre *De gente populi Romani*.

M. Cartault n'a pas mentionné une importante étude sur la IV[e] Églogue publiée en 1896, un an avant son commentaire, par M. Sabatier, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris. Ce mémoire est resté presque inaperçu, d'abord parce qu'il fait partie d'un volume de mélanges publié

1) *Anthol. graec.*, éd. Didot, III, 264.

par la Section des sciences religieuses à l'École des Hautes-Études, à l'occasion de son dixième anniversaire[1], puis parce qu'il porte un titre qui n'en annonce qu'imparfaitement le contenu et la portée : « Note sur un vers de Virgile. » Non seulement M. Cartault n'a pas connu le travail de M. Sabatier, mais je ne vois pas qu'aucun éditeur ou commentateur de Virgile en ait, depuis, fait mention ; bien plus, la *Bibliotheca philologica* de Calvary, qui cite les titres des plus minces contributions à l'histoire littéraire, ne signale la « Note sur un vers de Virgile » ni en 1896, ni en 1897.

M. Sabatier représente, à l'encontre de M. Cartault, l'exégèse orientaliste, et cela avec un talent et une force d'argumentation tels qu'on peut considérer une partie de sa thèse comme définitivement établie. Toutefois, si M. Cartault a ignoré M. Sabatier, il faut dire que M. Sabatier n'a pas connu davantage ceux qui lui avaient frayé la voie ou qui, pour mieux dire, étaient arrivés avant lui à des conclusions analogues, Ewald (1858) et Gruppe (1889)[2]. Si donc, dans ce qui suit, je cite souvent M. Sabatier, c'est comme le représentant d'une opinion qui ne lui appartient pas absolument en propre ; l'exposé qu'il en a fait est plus lucide que celui de Gruppe, mais ne dispense pas de recourir à celui-ci.

Comme M. Cartault, M. Sabatier n'admet pas que la IVe Églogue ait la moindre relation avec Octave. C'est là un point qu'on devrait considérer comme acquis. Pollion appartenait au parti d'Antoine ; l'annonce des hautes destinées d'Octave ou d'un enfant de sa famille — comme le fils de Marcellus et d'Octavie, qui épousa Antoine en l'an 40, ou encore la fille d'Octave et de Scribonia, dont le mariage eut lieu la même année — n'avait rien qui pût flatter la vanité ou l'ambition du consul. Toutefois, il croit qu'il s'agit d'un enfant réel et que Virgile se réjouit de la paix de Brindes, opinion

1) *Études de critique et d'histoire*. Paris, Leroux, 1896.
2) Ewald, *Abhandl. der goetting. Ges.*, t. VIII (1859), p. 83; Gruppe, *Griechische Kulte und Mythen*, t. I, p. 687.

qu'il partage non seulement avec M. Cartault, mais avec presque tous les commentateurs : « Pollion... avait été le principal artisan de cette heureuse paix. Il se réjouissait d'avoir un fils dont la naissance coïncidait avec le commencement de l'âge nouveau. Quoi d'étonnant que le poète, jeune encore, voulant faire sa cour à Pollion, ait rattaché à cette naissance le commencement des temps heureux prédits par la Sibylle et, par une ingénieuse invention de l'esprit de flatterie, ait fait correspondre les progrès de l'âge d'or renaissant à ceux de la vie même de l'enfant, depuis sa naissance jusqu'à sa pleine maturité, en sorte que le bonheur du monde atteindra son apogée quand ce rejeton consulaire arrivera au sommet de la vie et des honneurs ? » (p. 159).

M. Sabatier ne précise pas davantage ; il ne se demande pas si ce fils attendu de Pollion était Saloninus ou Asinius Gallus, entre lesquels hésitaient déjà les commentateurs du Haut-Empire, qui recueillaient avec peu de critique les traditions courantes dans la famille de Pollion. J'ai déjà dit que M. Cartault se décide pour Asinius Gallus, sur la foi d'un dire d'Asconius conservé par les scholies serviennes; la question a d'ailleurs peu d'importance, puisqu'il y a, comme nous le verrons, des raisons décisives de croire que Virgile n'a pas eu en vue un enfant réel.

Mais la paix de Brindes, le consulat de Pollion et la grossesse de sa femme ne sont que des causes occasionnelles : la véritable inspiration de Virgile vient d'ailleurs. M. Sabatier ne conteste pas que, dans sa description de l'âge d'or, il ait emprunté des traits à Hésiode ; mais, à la différence de M. Cartault et avec toute raison, il considère ces analogies comme superficielles. L'esprit qui anime les deux poètes est tout différent. Hésiode, comme presque tous les Anciens, est pessimiste ; il place l'âge d'or aux origines de l'humanité et en fait l'objet de ses regrets, non de ses espérances. Au contraire, Virgile, en saluant l'âge d'or qui revient, se rattache, par cela seul, à la grande tradition optimiste de

l'apocalyptique juive, dont cette invincible ténacité dans l'espoir est l'un des caractères essentiels. La comparaison des vers de Virgile avec la prédiction apocalyptique du chapitre XI d'Isaïe, d'une part, et, de l'autre, avec les vers connus d'Hésiode, prouve que si le poète romain se rapproche d'Hésiode par le choix des détails, il est bien plus voisin, par l'esprit, du prophète juif. Je rappelle le passage d'Isaï en l'abrégeant :

« Il sortira un rejeton du tronc d'Isaï[1] et un surgeon croîtra de ses racines. L'Esprit de l'Éternel reposera sur lui... Il jugera avec justice les petits et il condamnera avec droiture... La justice sera la ceinture de ses reins et la fidélité la ceinture de ses flancs. Le loup habitera avec l'agneau et le léopard gîtera avec le chevreau; le veau, le lionceau, le bétail seront ensemble et un enfant les conduira. La jeune vache paîtra avec l'ours...; le lion mangera du fourrage comme le bœuf... On ne nuira point, on ne fera aucun dommage à personne dans toute la montagne de ma sainteté, car la terre sera remplie de la connaissance de l'Éternel. »

Assurément, il y a dans ce passage un élément essentiel qui manque à Virgile : le poète romain salue le règne de la prospérité, de la paix, de la richesse, tandis que le prophète d'Israël annonce surtout l'avènement de la justice[2]. D'autre part, l'idée de la paix entre les animaux manque dans Hésiode et se trouve dans Virgile comme dans Isaïe : *Nec magnos metuent armenta leones.*

Bien entendu, M. Sabatier n'a pas supposé un instant que Virgile ait pu connaître une traduction d'Isaïe, mais il lui a été d'autant plus aisé de déterminer la source intermédiaire que Virgile a pris soin de la désigner lui-même. C'est le *Cumaeum carmen*. M. Sabatier — et, ici, son raisonnement paraît lui appartenir en propre — a donné de bons argu-

1) C'est-à-dire des Isaïdes, de la famille de David.

2) Virgile, il est vrai, parle du retour de Dikê, *jam redit et Virgo*; mais c'est un simple souvenir d'Aratos (*Phaenom.*, 133), suivant lequel Dikê, à l'âge d'airain, s'était réfugiée au ciel. Cf. Cartault, *op. laud.*, p. 221.

ments pour faire admettre que *Cumaeum carmen* signifie simplement « chant sibyllin » (et non pas *chant de la Sibylle de Cumes*) et que le *carmen* visé par Virgile est une de ces compositions en vers grecs, œuvres de Juifs alexandrins vers l'an 130 avant J.-C., qui furent vendues en Égypte et en Asie Mineure aux délégués du sénat romain lorsque celui-ci, après l'incendie des anciens livres sibyllins du temps de Sylla, décida de reconstituer ce trésor par des acquisitions faites en Orient.

Dans la collection de chants sibyllins qui nous reste, il y a précisément plusieurs passages, évidemment inspirés du chapitre XI d'Isaïe, qui présentent, avec les vers de la IVe Églogue, des analogies frappantes. M. Sabatier, après d'autres, a mis ces ressemblances en lumière ; il est impossible de les attribuer toutes au hasard.

O mihi tam longae maneat pars ultima vitae...

est presque la traduction du vers sibyllin :

Ὦ μακαριστὸς ἐκεῖνον ὃς ἐς χρόνον ἔσσεται ἀνήρ.

De même

Jam nova progenies caelo demittitur alto

rappelle le vers sibyllin (III, 286) :

Καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα.

Les trois descriptions de l'âge d'or dans le IIIe livre de nos *Oracles sibyllins* sont bien plus chargées de détail que celle de Virgile ; mais, comme l'a montré M. Sabatier, les traits essentiels se retrouvent de part et d'autre.

Le vers de Virgile :

Casta fave, Lucina, tuus jam regnat Apollo

a donné lieu, dès l'antiquité, à beaucoup de discussions ; l'idée erronée qu'Apollon désignerait ici l'ancêtre mythique d'Octave a trop longtemps trouvé créance. En vérité, il ne s'agit pas du tout d'Octave dans cette églogue, il ne peut même pas y être question de lui par allusion. On se trompe également en comprenant par le *règne d'Apollon* celui du soleil dont la chaleur doit « changer notre globe en tison » avant

le début d'une ère nouvelle, suivant une conception de la philosophie stoïcienne qui paraît étrangère à Virgile. En revanche, il est tentant de rappeler à ce propos la prédiction sibylline, qu'un roi venant du soleil fera triompher la cause de Dieu (III, 652) :

Καὶ τότ᾽ ἀπ᾽ ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα
Ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο.

Le *tuus jam regnat Apollo* serait donc en corrélation étroite avec le vers déjà cité :

Jam nova progenies caelo demittitur alto.

Le pacificateur, le prince de la paix, descendra du soleil sur la terre ; il est, en quelque sorte, le fils du Soleil, dont l'éclat précède et annonce le dieu : *jam regnat Apollo*. Nous verrons cependant qu'à cette explication acceptable il n'est pas impossible d'en substituer une meilleure.

Rien ne prouve — et il est même invraisemblable — que Virgile ait eu sous les yeux le texte actuel des *Sibyllina*. Cette littérature apocryphe a subi de très nombreuses transformations avant de se fixer dans les manuscrits qui nous l'ont transmise. Mais puisqu'il cite lui-même, au début de son poème, un chant sibyllin et que son poème offre des ressemblances évidentes avec ceux que nous possédons, il est très naturel de conclure qu'une composition de ce genre, animée du même esprit judaïque et messianique, est l'une des sources principales de la IVe Églogue et rend compte de ses affinités avec le XIe chapitre d'Isaïe[1].

Mais l'imitation du *Cumaeum carmen* est loin d'expliquer entièrement la IVe Églogue. M. Sabatier l'a si bien senti qu'il a laissé quelques détails dans l'ombre et en a rapporté d'autres à des événements historiques, la paix de Brindes, le rôle qu'y avait joué Pollion, la naissance attendue de son héritier.

1) M. Gruppe pense que la Sibylle de Virgile est chaldéenne (*op. laud.*, p. 695) et ne croit pas que le texte païen lu par le poète eût encore subi une influence juive (p. 688). Il semble d'ailleurs, un peu plus loin, admettre cette influence (p. 690, note 19).

Ce sont là, je crois, autant d'illusions et d'erreurs. Je me propose d'établir qu'il n'y a pas d'allusions historiques ou politiques dans la IVe Églogue, qu'il n'y est question ni du fils de Pollion, ni du fils d'aucun autre personnage du temps, enfin que le caractère du poème tout entier est exclusivement mystique ou religieux.

Si l'enfant à naître était un enfant réel, la conclusion de M. Cartault serait inattaquable : ce ne pourrait être, vu les circonstances, qu'un fils de Pollion. Mais cette hypothèse même est insoutenable. Virgile ne dit nulle part que Pollion soit le père de l'enfant et, chose plus grave, il ne parle de la mère que dans les quatre derniers vers, qui constituent un simple lieu commun[1]. En outre, il dit aussi clairement que possible que cet enfant est divin :

Ille Deûm vitam accipiet...

et qu'il est fils de Jupiter, descendant des dieux :

Cara Deûm soboles, magnum Jovis incrementum!

Si cette églogue n'était pas adressée à Pollion, protecteur de Virgile, et si le poète n'avait pas placé sous le consulat de Pollion la naissance de l'enfant divin — sans doute sur l'autorité d'une prophétie courante ou d'un calcul mystique que nous ignorons — jamais personne, raisonnant sur le texte du poème, n'aurait songé qu'il pût avoir pour sujet la naissance d'un fils du consul. C'est sans doute dans la famille de Pollion, après la mort de Virgile, que cette interprétation singulière a pris naissance. Seulement, comme elle soulevait des difficultés chronologiques et autres, elle ne prévalut pas à titre exclusif: de là, les autres hypothèses qui cherchèrent, tant bien que mal, à introduire l'enfant dans la famille d'Auguste et dont l'absurdité n'a été reconnue que de nos jours. La période où se place la IVe Églogue, est, en effet —

1) On a tort de voir dans ces vers une allusion à Vulcain. C'est, comme l'a fait observer M. Sealon, la paraphrase poétique d'un mot de nourrice : « L'enfant qui ne sourit pas à sa mère tournera mal; il ne dînera pas avec les dieux et ne couchera pas avec les déesses. »

il ne faut pas l'oublier — une de celles que nous connaissons avec le plus de détail; dire que l'enfant attendu de Virgile est le fils d'un illustre inconnu du temps ne sert à rien, puisqu'il n'y a pas d'homme tant soit peu illustre, aux environs de l'an 40 avant J.-C., qui ne nous soit parfaitement familier par les textes littéraires.

Si donc, comme il paraît, l'enfant n'est pas le fils de Pollion, mais un jeune dieu, les allusions qu'on a voulu découvrir à la paix de Brindes ne supportent pas l'examen. Rien ne prouve, d'ailleurs que cette paix laborieuse et qu'on devait sentir éphémère ait été considérée par les contemporains comme un événement de premier ordre; si cela se lit dans les ouvrages modernes, c'est qu'on le tire de la IVe Églogue, ce qui constitue évidemment un cercle vicieux. Des scholiastes, il ne faut point parler; le recueil des scholies sur la IVe Églogue, que l'on conserve sous le nom de Servius, prouve une fois de plus l'ignorance et la légèreté des grammairiens anciens, qui forgeaient à plaisir, pour expliquer les textes, des explications tirées de ces textes eux-mêmes. Nous en savons plus long qu'eux et nous avons, du moins pour la plupart, une toute autre conception de la critique historique et de la logique.

Ainsi le vers célèbre :

Pacatumque reget patriis virtutibus orbem

ne renferme d'allusion ni à la paix de Brindes, ni à Pollion. L'enfant est fils de Jupiter; c'est Jupiter qui a pacifié le monde. On sait quand et comment : c'était à l'origine même de l'histoire fabuleuse, quand il a vaincu les Titans[1]. L'idée dominante de la IVe Églogue, c'est que le cours des siècles est achevé et qu'une nouvelle série de siècles commence. De même que le début de l'humanité a connu l'âge d'or, c'est

1) Aux vers précédents, l'enfant est assimilé aux dieux (*Deûm vitam accipiet*) et partage l'existence des dieux et des héros, la royauté qui lui est attribuée sur l'univers pacifié ne peut donc être qu'une royauté divine. — *Orbis*, dans le sens d' « univers » (et non de globe terrestre), se rencontre ailleurs dans Virgile et dans Ovide (cf. le *Thesaurus* de Quicherat, s. v.).

par un âge d'or que s'ouvrira le nouveau cycle; de même que la royauté des dieux de l'Olympe ne s'est établie que par la défaite des Titans, qui a eu pour effet la pacification cosmique, la nouvelle dynastie divine doit succéder à une pacification. Envisagé ainsi, le vers devint clair; nous sommes loin des querelles d'Octave avec Antoine et de la médiocre paix de Brindes; les mots *patriae virtutes*, comme plus loin ceux de *facta parentis*, ne font allusion qu'aux exploits de Jupiter.

Nous avons vu que M. Sabatier expliquait assez plausiblement *tuus jam regnat Apollo* par un vers sibyllin où il est question d'un roi venant du soleil pour faire triompher la cause de Dieu. Un passage du traité de Nigidius Figulus, *De diis*, qui a été conservé par le recueil des scholies, fournit une explication peut-être meilleure. Nigidius rapporte une opinion des Orphiques d'après laquelle les dieux auraient présidé aux destinées du monde dans l'ordre suivant : Saturne, Jupiter, Neptune, Pluton, Apollon. Le passage est altéré et il en existe deux recensions différentes, mais le texte que je traduis parait le plus raisonnable. L'auteur ajoute que plusieurs, entre autres les Mages, disent que le règne d'Apollon sera le dernier[1] et Nigidius se demande s'ils n'entendent point par là l'ἐκπύρωσις des Stoïciens, c'est-à-dire la destruction du monde par le feu. Cette dernière idée est étrangère à Virgile, dont la cosmologie et l'eschatologie sont orphiques, très voisines de celles des Pythagoriciens et de Platon[2]. Il ne croit pas à la destruction du monde, mais à sa renaissance après l'accomplissement de certaines périodes, comme il ne croit pas à la destruction des âmes, mais à la palingénésie.

Si donc l'ordre des primautés divines était pour lui,

1) *Nonnulli etiam, ut Magi, aiunt Apollinis fore regnum* [*ultimum*]. L'addition d'*ultimum* est indispensable au sens. M. Cartault a donné un texte que je ne comprends pas, *op. laud.*, p. 222. Voir aussi Gruppe, *op. laud.*, p. 693.

2) Il suffit de rappeler le livre VI de l'*Énéide*. Cf. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893.

comme pour les Orphiques, Saturne, Jupiter, Neptune, Pluton, Apollon, il fallait qu'il plaçât la naissance du monde nouveau sous le règne d'Apollon et qu'il considérât comme prochain l'avènement de Saturne. Or, c'est précisément ce qu'il a fait : *tuus jam regna Apollo — redeunt Saturnia regna*. Ainsi, dans ces deux passages, il semble bien adhérer à la doctrine que Nigidius attribuait à Orphée et cela est d'une grande importance, car nous sommes désormais préparés à reconnaître d'autres éléments orphiques dans le mysticisme de la IVe Églogue.

Une des idées essentielles de l'orphisme était celle du péché originel. Les hommes descendaient des Titans, qui avaient tué et dépecé le jeune Dionysos-Zagreus; ils portaient le poids de ce crime et ne pouvaient s'en affranchir que par l'initiation aux mystères[1]. « Ce mythe, écrivait récemment M. Tannery, est certainement très ancien. C'est la clef du mot de passe que l'initié des tablettes de Pétélie doit répéter dans les enfers : « Je suis le fils de la Terre et « du Ciel étoilé », c'est-à-dire : « Je suis un Titan. » C'est la clef du fragment 4 des *Thrènes* de Pindare : « Ceux pour « lesquels Perséphone (la mère de Zagreus) agrée la satisfac- « tion de son deuil passé » (παλαιοῦ πένθεος). C'est encore dans le même sens que Jamblique (éd. Parthey, p. 121, 11) parle du rôle de Sabazios, le nouveau Zagreus, pour les purifications des âmes et pour les λύσεις παλαιῶν μηνιμάτων, le pardon des anciennes rancœurs des dieux[2]. »

De l'orphisme, la doctrine du péché originel se répandit dans les écoles philosophiques de l'antiquité. Peut-être serait-il plus juste de dire que cette conception d'une faute primitive, réponse naïve au problème du mal et de la souffrance, flottait depuis longtemps dans l'imagination populaire avant d'être recueillie par les philosophes et les mystagogues. C'est au pythagorisme que Platon a emprunté l'idée de l'âme enfermée dans la prison du corps (ἐν φρουρᾷ), en pu-

1) Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 566, 567.
2) Tannery, *Revue de Philol.*, t. XXIII, p. 129.

nition de fautes commises[1], et Philolaos allègue, à cet effet, l'opinion des « anciens théologiens et devins », παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες[2]. Dans un des rares fragments d'Anaximandre, conservé par Simplicius, il est dit que l'unité primitive du monde a été rompue par une sorte de péché proethnique dont les choses, issues de ce déchirement, doivent porter la peine, διδόναι αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας[3]. Quand on rencontre une pareille conception chez un théologien grec du VI[e] siècle et qu'on la rapproche de la légende orphique de Zagreus déchiré par les Titans, tache originelle que l'humanité expie par ses misères, il semble évident que le roman métaphysique est calqué sur la tradition religieuse, et non inversement. Cette tradition accuse un état de civilisation très archaïque (toute la légende de Zagreus offre un caractère sauvage)[4] et l'on se persuade, à la réflexion, malgré la discrétion peut-être voulue des textes littéraires, qu'elle fait partie du fonds le plus ancien de la pensée grecque.

Notre digression a eu pour objet de préparer l'explication des vers :

... Si qua manent sceleris vestigia nostri
Irrita perpetua solvent formidine terras.

Le *scelus* dont il s'agit n'est pas, comme l'ont cru les commentateurs, la guerre civile ; ce n'est pas non plus la perversité de l'humanité entendue dans un sens général. C'est l'ἀδικία des théologiens grecs, le péché originel de l'humanité issue des Titans, meurtriers de Zagreus. Virgile se sert ailleurs du mot *scelus* pour désigner le péché qui a souillé l'âme et dont elle doit se purifier :

... aliis, sub gurgite vasto
Infectum eluitur SCELUS *aut exuritur igni*

(*Aen.*, VI, 741.)

1) Plat., *Phaed.*, 62 B et Cic., *Cat. maj.*, 73. Cf. Rohde, *Psyche*, p. 453.
2) Philol., *Fragm.* 23.
3) Mullach, *Fragm. philos. graec.*, t. I, p. 240.
4) Voir Lang, *Myth, Ritual and Religion*, 2[e] éd., t. II, p. 245.

Voilà donc encore une allusion politique écartée et remplacée par une allusion à une conception religieuse très répandue, qui était particulièrement familière aux cercles orphiques.

Il y a encore une allusion orphique dans les vers suivants :

Ille Deûm vitam accipiet Divisque videbit
Permixtos heroas et ipse videbitur illis
Pacatumque reget patriis virtutibus orbem

La tablette de Pételie précise la béatitude qui attend l'initié après sa mort, lorsqu'il aura heureusement surmonté les périls de son voyage infernal et bu de l'eau du lac de Mnémosyne :

Καὶ τότ' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξεις[1],

vers auquel il faut joindre ces mots des tablettes similaires de Thurii, également adressés à l'initié :

... θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο[2].

Comme l'enfant annoncé par Virgile, l'initié des mystères orphiques sera associé à la vie divine (*deûm vitam accipiet*, θεὸς δ' ἔσῃ), il régnera (*reget... orbem*, ἀνάξεις), il sera mêlé aux héros (*Divisque videbit permixtos heroas*, ἄλλοισιν μετ' ἡρώεσσιν). Ce sont là des concordances indéniables. Mais quelle sera la nature de l'initié élevé au rang des dieux? La réponse est donnée par toute la doctrine orphique : l'initié est assimilé à Dionysos, il devient un νέος Διόνυσος. Or, c'est précisément d'un nouveau Dionysos que Virgile annonce la venue[3]. Ce n'est pas l'ancien Dionysos déchiré et dévoré par les Titans qui renaît de Sémélé, à qui Zeus a fait avaler le cœur de l'enfant; cette renaissance s'est produite au cours de la longue série de siècles qui va finir et rien n'autorisait Virgile à la différer jusqu'à l'âge nouveau dont il salue l'aurore. Dionysos a souffert, il est mort, il a ressuscité, mais ces événe-

1) *Corp. inscr. gr. ital.*, 638.
2) *Ibid.*, 641.
3) Cette idée s'est déjà présentée à Gruppe (*op. laud.*, p. 692), mais il ne s'y est pas arrêté (*beweisen lasst sich diese Vermuthung nicht*).

ments appartiennent à un cycle qui expire; l'âge d'or renaissant va être témoin de la nouvelle épiphanie de Dionysos, comme du recommencement et du renouvellement de toutes choses.

C'est là, en effet, un des éléments essentiels de la pensée qui a inspiré la IV[e] Églogue. Les commentateurs ont cité à ce propos une phrase presque contemporaine de Varron, conservée par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*[1] : *Genethliaci... scripserunt esse in renascendis hominibus quam appellant* παλιγγενεσίαν *Graeci ; hanc scripserunt confici annis numero quadringentis quadraginta ut idem corpus et eadem anima, quae fuerunt conjuncta in homine, eamdem rursus redeant in conjunctionem.* M. Cartault écrit à ce sujet : « Il semble bien que c'est à cette théorie astronomique et philosophique de l'ἀνακύκλωσις et de l'ἀποκατάστασις que Virgile a emprunté l'idée de la rénovation universelle. Il a combiné avec la prédiction sibylline des dix âges du monde et avec la croyance populaire que ce dixième âge était arrivé, les opinions des astronomes et des philosophes sur la grande année, après laquelle tout devait recommencer. »

Les dieux immortels échappent à la rénovation, mais en peut-il être de même de Dionysos, qui est né, qui a souffert, qui est mort et qui a ressuscité? Dans l'ancienne tradition orphique, dont Lobeck a si habilement recueilli les éléments épars, Dionysos-Zagreus est le fruit de l'inceste de Zeus avec sa propre fille, Perséphone ; Zeus lui témoigne une faveur extraordinaire, il le destine à l'empire du monde et l'associe à son trône[2], ce qui excite la jalousie meurtrière des Titans. Cette légende primitive avait été altérée par diverses variantes que la rareté des témoignages nous permet seulement d'entrevoir. Pour Virgile, l'enfant divin, que nous identifions à Dionysos, est bien fils de Jupiter, *Jovis incrementum*, mais la mère doit être une mortelle, puisqu'il « recevra » la vie

1) Aug., *De civit. Dei*, XXII, 28.
2) Lobeck, *Aglaoph.*, p. 552.

divine, *Deûm vitam accipiet*. Cette mortelle n'est pas non plus la Sémélé de la fable, qui périt foudroyée avant la naissance du second Dionysos ; elle ne peut guère avoir possédé, aux yeux du poète, un caractère mythologique précis, puisqu'il n'est question d'elle que dans les quatre derniers vers de l'églogue et en termes qui conviendraient à toutes les mères. Le mieux est d'admettre que Virgile, écartant de son esprit l'horrible histoire de l'inceste de Zeus avec Perséphone, a adopté une tradition, peut-être d'origine néo-orphique, qui faisait de la mère de Dionysos-Zagreus une nymphe quelconque ou l'une des nombreuses mortelles aimées du maître des dieux. Si l'on admet cette hypothèse, tous les détails restés obscurs semblent s'expliquer. Les choses vont se passer, dans le nouvel âge d'or, comme elles se seraient passées dans le précédent si Dionysos enfant n'avait succombé aux embûches des Titans. Il est vraiment l'héritier présomptif du trône cosmique (*Aggredere o magnos, aderit jam tempus, honores*, v. 48), il s'instruit en prenant connaissance des exploits de son père et des héros (*heroum laudes et facta parentis jam legere*, v. 26, 27), il est destiné à régner sur le monde comme sur les autres dieux, dont aucun n'est plus nommé dans le poème[1]. Cette idée de la monarchie universelle attribuée à un enfant ne se trouve, dans toute l'antiquité, que deux fois, à savoir dans la quatrième Églogue et dans la théologie orphique : cet argument seul suffirait à nous convaincre que Virgile *orphise* et que l'enfant annoncé est Dionysos. Proclus, dans son commentaire du *Cratyle*, dit que Zeus fit monter le jeune Dionysos sur le trône royal, lui confia son sceptre et fit de lui le roi des Olympiens ; il cite même le vers qu'Orphée mettait à cette occasion dans la bouche de Zeus, s'adressant aux autres dieux :

1) Peut-on objecter sérieusement que le vrai maître de l'univers sera Saturne (*redeunt Saturnia regna*?)? M. Gruppe l'a fait et a conclu que l'enfant ne devait régner que sur la terre (p. 692). Mais, alors, que deviendrait Jupiter? Il ne faut pas demander d'idées trop précises à une théologie mystique qui, dans l'état où nous la connaissons, est déjà entrée dans la période du syncrétisme.

Κλῦθι, θεοί, τὸν δ' ὔμμιν ἐγὼ βασιλῆα τίθημι[1].

Le même scholiaste cite encore ce vers d'Orphée :

Κραῖνε μὲν οὖν Ζεὺς πάντα πατήρ, Βάκχος δ' ἐπέκραινε[2].

Clément d'Alexandrie nous apprend que l'on lisait dans le poème Διονύσου ἀφανισμός, faisant partie des Τελεταί d'Orphée, quatre vers qui figurent également au chant XVII de l'*Iliade* (53-56) et où il est question d'un olivier fleuri élevé avec sollicitude sur le bord d'une eau vive. Ce passage charmant devait appartenir, comme l'a reconnu Lobeck[3], à la description de l'enfance du dieu ; le même caractère idyllique et champêtre reparait dans la description de Virgile :

Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores, etc.

Le progrès de l'âge d'or décrit par Virgile, à mesure que l'enfant approche de l'âge où il exercera l'empire du monde, n'offre pas de détails qui puissent nous arrêter, à l'exception de ces trois vers restés obscurs pour tous les commentateurs (34-36) :

Alter erit tum Tiphys et altera quae vehat Argo
Delectos heroas; erunt etiam altera bella
Atque iterum ad Trojam magnus mittetur Achilles.

Ces expéditions guerrières, ces recommencements de la conquête des Argonautes et de la guerre de Troie, se placent, suivant Virgile, dans la période intermédiaire entre l'heureuse enfance du jeune dieu et son avènement au trône du monde. A cette époque, l'âge d'or n'est pas encore entièrement revenu ; il subsiste des traces, à la vérité peu nombreuses, de la perversité de l'âge de fer :

Pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis (v. 31).

« Nul doute, dit M. Cartault, que Virgile n'ait voulu mettre sous nos yeux la génération héroïque, celle qui, dans *Les Œuvres et les Jours* d'Hésiode, occupe le quatrième

1) Lobeck, *op. laud.*, p. 552; Abel, *Orphica*, n° 190.
2) Abel, n° 192.
3) Lobeck, *op. laud.*, p. 554.

rang et succède à l'âge d'airain[1]. » Cette explication paraît inadmissible, puisque nous ne sommes pas, dans l'esprit du poète, aux confins de l'âge d'airain et de l'âge de fer, mais dans les derniers jours de l'âge de fer ou au début même de l'âge d'or. Je ne vois, pour ma part, qu'une seule solution à la difficulté qui se présente. Virgile a voulu marquer, par quelques détails précis, ce renouvellement du monde sur lequel nous avons déjà insisté. Il a emprunté ces détails, sans songer à Hésiode et sans se soucier de chronologie, au vieux fonds de l'histoire héroïque. Sa pensée peut se résumer ainsi. La naissance de Dionysos marque le début d'un âge nouveau, mais la félicité universelle qui doit en être le caractère ne peut commencer que lorsque le jeune dieu aura pris le pouvoir (*aggredere o magnos... honores*, v. 48). Jusque là et dans l'intervalle, on verra se répéter quelques grands événements de l'histoire primitive; il y aura des expéditions maritimes et des guerres auxquelles l'avènement du « prince de la Paix », mettra un terme :

Hinc ubi jam firmata virum te fecerit aetas
Cedet et ipse mari vector...

Alors plus de navigation, plus de guerres; celles de l'ancien temps n'auront recommencé que pour cesser à jamais. En pressant le sens de l'expression *erunt etiam altera bella*, je crois qu'on se persuadera facilement de la justesse de mon interprétation. Je dis qu'elle me paraît vraisemblable, mais je n'ajoute pas qu'elle fasse honneur à Virgile; M. Cartault a parfaitement raison de blâmer, dans ce passage comme dans d'autres, une « faiblesse de caractéristique », défaut dont Virgile, même dans les meilleurs livres de l'*Énéide*, n'a jamais su s'affranchir complètement.

Dans la *Réfutation des hérésies* d'Hippolyte, il est dit qu'il existait d'Orphée un poème intitulé Βακχικά[2]. Ce poème est peut-être une des sources des *Dionysiaques* de Nonnus, qui nous ont conservé beaucoup d'éléments de la poésie orphique.

1) Hésiode, Ἔργα, v. 155 sqq.
2) Abel, *op. laud.*, p. 144.

Quoi qu'il en soit, il est tout naturel qu'on ait attribué à Orphée des compositions célébrant Dionysos, puisque Dionysos était le dieu principal, sinon le dieu unique de l'orphisme et le centre des mystères dont Orphée passait pour le fondateur. Or, au verset 53 de la IV[e] Églogue, Virgile s'interrompt pour souhaiter qu'il lui reste assez de vie et de souffle pour raconter les exploits de l'enfant divin :

Non me carminibus vincet nec Thracius Orpheus
Nec Linus...

La mention d'Orphée, en cet endroit, est singulière, car dès qu'il s'agit de célébrer les hauts faits d'un héros, *tua dicere facta*, le nom d'Homère se présente plus naturellement à l'esprit. Au lieu d'Homère, Virgile nomme deux poètes mystiques, Orphée et Linus ; or, si Orphée est le chantre attitré de Dionysos, Linus aussi passait, à l'époque alexandrine, pour l'auteur de poèmes « en lettres pélasgiques » sur le même dieu[1]. Voilà donc encore un argument qui, isolé, paraît peut-être sans force probante, mais qui, s'ajoutant à ceux que j'ai fait valoir plus haut, est de nature à confirmer la thèse que je me suis proposé d'établir, à savoir que l'enfant mystérieux de la IV[e] Églogue n'est autre que le jeune Dionysos[2].

En résumé, je crois avoir montré que ce poème, sur lequel s'exerce depuis tant de siècles la sagacité des exégètes, est entièrement religieux tant par l'inspiration que par les détails et qu'il dérive de deux sources principales, *l'apocalypse judéo-alexandrine et l'orphisme hellénique*. Cette conclusion a l'avantage de mettre d'accord avec l'histoire positive, qui ne fait de place ni aux pressentiments ni aux miracles, la conviction obstinée de ceux qui, en lisant la IV[e] Églogue, ne peuvent se défendre d'y découvrir non seulement l'annonce, mais presque

1) Diodore, III, 66.

2) On a fait justement observer qu'au VI[e] livre de l'*Enéide* Virgile ne nomme pas Homère parmi les pii *vates*, mais attribue un rôle éminent à Orphée. L'orphisme, dégagé de sa gangue mythologique, a été sa vraie religion.

l'esprit du christianisme. Depuis quelques années, les recherches de plusieurs savants ingénieux ont mis hors de doute que le christianisme des premiers siècles, tout hellénique à l'origine, a été fortement imprégné d'orphisme ; nous en serions convaincu, alors même que l'image d'Orphée n'aurait pas été représentée à plusieurs reprises, par des artistes chrétiens, sur les parois des catacombes romaines, alors même que les Pères de l'Église n'auraient pas fait d'Orphée un disciple de Moïse et ne l'eussent parfois revendiqué comme un des leurs[1]. Quant à la part qui revient dans le christianisme à l'œuvre des prophètes d'Israël, dont la Sibylle alexandrine n'a été que l'écho, il est inutile d'y insister, puisque les Évangiles en témoignent à chaque page. Donc, si nous avons raison de voir dans la IV[e] Églogue un mélange d'éléments sibyllins et d'éléments orphiques, de mysticisme juif et de mysticisme grec, le caractère chrétien de cette composition s'explique tout naturellement; on peut même dire, sans hyperbole, qu'elle est la première en date des œuvres chrétiennes, comme on a dit de Philon le Juif qu'il était le premier des Pères de l'Église. Nous revenons de la sorte, par une voie laborieuse, mais toute scientifique, à cette opinion de Lactance qui, après avoir cité des vers de la IV[e] Églogue, appelle Virgile « le premier des chrétiens », *nostrorum primus Maro*[2]. Il arrive ainsi que des recherches patientes confirment et précisent, après un long intervalle, ce qui n'a été d'abord que l'intuition naïve du sentiment littéraire ou religieux.

Salomon Reinach.

1) Il suffit de renvoyer à l'article *Orphée* dans le *Dictionnaire* de l'abbé Martigny et à l'excellente brochure de A. Heussner, *Die altchristlichen Orpheusdarstellungen*, Cassel, 1893.

2) Lactance, *Divin. Instit.*, VII, 24.

LA CRITIQUE BIBLIQUE

ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Mémoire présenté par M. *A. Sabatier* à la séance générale du mardi, 4 septembre, du Congrès international de l'Histoire des Religions, à la Sorbonne.

Quelle préparation efficace l'Histoire des religions a trouvée dans la Critique biblique, comment celle-ci, dès son origine, a travaillé pour elle, comment enfin de nos jours elle est venue déboucher dans le courant général de cette Histoire et y former l'un des chapitres les plus importants, les plus riches et les mieux cultivés : voilà ce que je me suis chargé d'exposer ici. J'essaierai de le dire aussi brièvement que possible.

La critique biblique a contribué à la constitution et au progrès de l'histoire des religions de trois manières : 1° par l'élaboration de la méthode strictement historique, dont, la première, elle a donné la définition précise et fait l'application rigoureuse; 2° par les résultats auxquels elle est arrivée et dont l'histoire générale s'est trouvée aussitôt enrichie; 3° enfin par les points de contact et les liens organiques qu'elle constate et met chaque jour en plus claire lumière, d'une part, entre l'hébraïsme et les groupes des religions sémitiques auxquels il appartient et, d'autre part, entre le christianisme naissant et le milieu d'où il est sorti, la fermentation universelle où se dissolvaient toutes les religions nationales de l'antiquité et où se préparait obscurément la création nouvelle. Ce dernier point est peut-être le principal, car il a eu pour conséquence effective de faire entrer l'hébraïsme et le christianisme jusque-là isolés, dans le cours général de l'évolution

religieuse, et il a permis à notre science d'achever son cercle et d'y comprendre, sous le même point de vue historique, cette évolution tout entière. En m'efforçant de préciser cette triple contribution, je raconterai, me semble-t-il, la préhistoire de notre science. Nous y trouverons, du moins, l'occasion de payer un juste tribut de reconnaissance à des ouvriers illustres ou obscurs qui ont été pour nous des ancêtres et des précurseurs et dont les œuvres, pour médiocres ou surannées qu'on les tienne, ne témoignent pas moins d'un généreux effort, et de services essentiels rendus à la science que nous nous efforçons de constituer aujourd'hui.

I

HISTOIRE DE LA MÉTHODE DANS LES ÉTUDES BIBLIQUES

La distance est grande entre le point de départ de la critique biblique et le point où elle est arrivée. Je ne veux pas vous imposer la fatigue ni l'ennui de cette longue route. Il me suffira d'en marquer les grandes étapes et de signaler le progrès réalisé dans chacune d'elles.

1° La première période est essentiellement dogmatique. Les études bibliques sont nées, au commencement du moyen âge, sous une double tutelle : celle de la tradition des Pères proclamée souveraine par l'Église et celle du dogme de la théopneustie absolue, qui faisait de Dieu même l'auteur premier, *auctor primarius*, et le seul auteur responsable de l'Écriture.

Cette double tutelle n'imposait pas seulement à la critique ses conclusions; elle lui donnait encore sa forme, son programme et sa méthode. La critique était chargée d'écrire une *Introduction* à la lecture de la Bible pour en faciliter l'intelligence. De là le titre devenu traditionnel des traités de cette nature : Εἰσαγωγή, *libri introductorii*, *Isagogique*, *Introduction*. C'était un agrégat de notions empruntées à toute

espèce de disciplines : histoire, géographie, chronologie, rhétorique, grammaire, dogmatique surtout; notions simplement juxtaposées, sans autre lien que le but général et pratique qu'on se proposait. La tendance en était essentiellement apologétique. Il s'agissait de démontrer que la Bible était véritablement divine et que la tradition de l'Eglise ne se trompait pas. Cependant, en voulant résoudre les problèmes, il fallait bien commencer par les poser. La tradition de l'Eglise sur l'origine ou la date des livres n'était pas toujours homogène ni constante. Les textes de l'Écriture, rapprochés les uns des autres, offraient des divergences et des contradictions. La dogmatique affirmait que ces difficultés ou ces contradictions n'étaient qu'apparentes. Il fallait donc les dissiper et les aplanir. De là la méthode qui règne alors dans toutes ces études, et que son nom définit suffisamment, l'harmonistique.

Ainsi débute la critique biblique avec le livre de saint Augustin refait depuis lors, tant de fois : *De consensu evangelistarum*. L'évêque d'Hippone avait constaté les différences que présentent les quatre récits de la vie de Jésus. Partant de l'unité foncière de cette histoire, il avait l'obligation d'en expliquer les quatre versions différentes. Pour y arriver, il faisait donc une première hypothèse sur l'ordre successif dans lequel les quatre rédacteurs avaient écrit ; il supposait que chacun d'eux avait connu le travail de son prédécesseur et avait eu l'intention non de le corriger mais de le compléter. C'était toujours par des hypothèses semblables qu'on tentait d'effacer les différences remarquées entre les Actes des Apôtres et les Épîtres de Paul, entre le livre des Chroniques et celui des Rois, et, d'une façon plus générale, entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

Cette harmonistique, poussée en toute rigueur, devait fatalement mener au doute et à une critique plus libre. Grâce au dogme de l'inspiration verbale, les moindres variations dans des récits au fond identiques acquéraient une valeur absolue. La lettre étant sacrée, il fallait à tout prix la respecter. On ne le pouvait qu'en dédoublant les récits parallèles, et en

supposant sous chacun d'eux, malgré l'identité visible, des événements distincts et indépendants. C'est ainsi, par exemple, qu'on en venait à admettre que Jésus avait guéri deux fois la belle-mère de Pierre, qu'il avait chassé deux fois les vendeurs du Temple, qu'il avait guéri trois et quatre aveugles aux portes de Jéricho. Bref, l'harmonistique périssait parce qu'en fait, elle se montrait absurde en voulant se réaliser.

Il est vrai que les apologètes ne manquaient pas d'invoquer la possibilité de ces répétitions dans l'histoire. Pourquoi Jésus n'aurait-il pas eu deux fois affaire avec deux centurions de Capernaüm dans des circonstances à peu près semblables? Pourquoi n'aurait-il pas apaisé deux fois une tempête sur le lac? Etc. On oubliait que l'histoire ne se construit pas avec des possibilités abstraites, mais à l'aide des témoignages recueillis et de la vraisemblance, et que la vraisemblance se décide d'après l'analogie des lois générales qui régissent la réalité. A une possibilité abstraite on pouvait toujours opposer une possibilité contraire. L'harmonistique aboutissait donc fatalement au scepticisme en histoire. Du moment que le dogme se trouvait impuissant à résoudre la difficulté, il fallait bien, de guerre lasse, recourir au jugement de la raison dont l'autorité allait ainsi se substituer à celle du dogme.

2° Bien longtemps avant que l'harmonistique eut fini sa carrière et même eut fait ses plus beaux chefs-d'œuvre[1], on peut dire que son temps était passé. Avec la découverte de l'imprimerie, l'humanisme et la Réforme, une nouvelle période commence. Sans me perdre en généralités souvent redites à ce propos sur la liberté des études enfin reconquises, je tiens à relever ce fait intéressant : c'est par la critique des textes, c'est-à-dire par la philologie et la paléographie que la critique biblique est arrivée à s'affranchir et à prendre le caractère d'une véritable science. La voie était étroite mais sûre. Dans leur amour passionné des lettres antiques, les humanistes

1) Ces chefs-d'œuvre arrivent au XVIe et au XVIIe siècle avec les *Harmonies* d'Andréas Osiander (1537), de Chemnitz et de Gerhard (1596-1626).

s'appliquaient avec une émulation infatigable à recueillir les manuscrits, et, en les comparant, à purifier le texte des chefs-d'œuvre de la Grèce et de Rome. Ce que Budé, Lambin, les Scaliger, les Casaubon, les Juste Lipse faisaient pour les textes profanes, pouvait-on négliger de le faire pour le texte sacré? Et comme il s'agissait de le livrer à l'impression, n'importait-il pas de l'établir de la façon la meilleure? Erasme fit son édition du Nouveau Testament grec à l'aide de deux ou trois manuscrits. Ximenes, pour la Complutensis, disposait de sept ou huit. Mais déjà Robert Estienne en avait réuni plus de trente dans la Bibliothèque du Roi et ce nombre s'accrut encore des recherches de son fils Henri et de Théodore de Bèze. Une masse croissante de variantes s'accumulait en marge des éditions nouvelles. La piété inspirait ces recherches qui à leur tour affranchissaient la piété. A quoi pouvait servir le dogme de l'inspiration littérale, dès lors que la lettre originale des écrits sacrés était perdue et n'était pas plus facile ni plus sûre à restituer que celle des écrits profanes?

La critique du texte, en s'élargissant, devait mener à la critique des livres, je veux dire à l'histoire de leur forme, de leur mode de composition et de leur origine. Ce passage se fait avec Louis Cappel, Spinoza, Richard Simon, Leclerc. Ce sont des observations littéraires qui ont démontré à Richard Simon que le Pentateuque ne pouvait être l'œuvre de Moïse; ce sont d'autres observations littéraires qui ont suggéré au médecin Astruc sa féconde hypothèse sur les mémoires qui sont entrés dans la composition de la Genèse. Il suffit de lire encore l'*Histoire critique du Texte du Nouveau Testament* pour voir quelles perspectives nouvelles s'ouvraient sur l'origine de la première littérature chrétienne. Richard Simon semble avoir entrevu l'avenir de la science qu'il inaugurait et en avoir tracé le programme dans le titre même qu'il donnait à ses ouvrages. Les savants venus depuis lors n'ont travaillé qu'à le remplir pour nous donner enfin une « Histoire critique » de la littérature biblique

3° Mais nous sommes encore loin du but. A la critique

philologique allait succéder la critique rationaliste. Cette critique, dont on a dit beaucoup de mal, a rempli un office nécessaire et rendu les services les plus éminents. En brisant le dogme de la théopneustie, en faisant triompher le droit de la libre recherche, elle a opéré une révolution dont les conséquences sont indéfinies. Si elle a soulevé plus de problèmes qu'elle n'en a résolus et forgé plus d'hypothèses qu'elle n'en a démontrées, la cause en est dans l'imperfection de la méthode dont elle usait encore. Il est impossible de suivre ici en détail, l'histoire de cette période qui va de la mort de Richard Simon (1713) à l'apparition de la Vie de Jésus de Strauss (1835), et où se rencontrent tant de grands noms et de grandes œuvres. Je me bornerai à deux observations. La première, c'est que cette critique rationaliste obéissait à un procédé purement dialectique et très souvent subordonnait ses solutions aux idées philosophiques qui prévalaient tour à tour. La critique biblique, émancipée de la tutelle du dogme catholique ou protestant, n'était devenue ni libre ni objective pour cela. Elle paraissait souvent être tombée sous le joug nouveau d'un autre dogmatisme tantôt déiste, tantôt panthéiste, dont la tyrannie n'était pas moins aveuglante. Avant d'arriver à l'objectivité de l'histoire, elle devait apprendre à se débarrasser aussi bien des idées subjectives de la raison que des décisions autoritaires de l'Église. C'était une nouvelle éducation à faire. Elle dura près d'un siècle et demi.

Voici ma seconde observation : à cette critique manquait la notion même de l'histoire. Elle considérait les livres non comme des productions historiques témoignant de la forme d'esprit, des idées et du caractère du milieu d'où elles sont sorties, mais comme des œuvres d'ordre purement esthétique, restées en l'air, dont elle exaltait ou rabaissait la valeur, suivant la norme subjective de chaque savant. Et comme cette norme variait sans cesse d'un moment ou d'un individu à l'autre, le travail de recherches ainsi conduit aboutissait à un chaos d'hypothèses et tournait en polémiques interminables.

Historiquement, cette critique devait rester essentiellement négative. Elle a sa double conclusion logique dans le scepticisme de l'honnête de Wette, incapable de décision, et dans la théorie mythique de Strauss. Dans les deux cas, c'est la négation et la destruction de l'histoire. Ce qui n'était pas dans les prémisses ne pouvait se trouver dans la conclusion. Arrivée à son terme, après avoir épuisé toutes les conséquences de sa méthode abstraite et dialectique, la critique rationaliste devait subir une dernière transformation et devenir la *critique historique*.

4° Le mérite et l'honneur de cette heureuse révolution reviennent à quelques savants dont je me plais à citer ici les noms, comme ceux des pères et des fondateurs, au moins en ce qui concerne la question de la méthode, de l'histoire des religions. C'est d'abord Christian Baur, en ce qui regarde la première littérature chrétienne ; c'est Reuss, Graf et Kuenen, en ce qui regarde la littérature hébraïque. Je ne parle pas des résultats de leurs recherches ; ces résultats étaient revisables et ont été revisés. Je parle de la méthode qu'ils ont inaugurée et qui s'est si bien imposée dans cet ordre d'études que ceux-là mêmes qui ont corrigé ou complété leurs travaux, n'ont pu le faire efficacement qu'à l'aide de l'instrument qu'ils avaient forgé[1].

Rien ne me paraît plus propre à faire ressortir la nature de cette méthode que la critique que Baur adressait à la Vie de Jésus de Strauss. Il en relevait le résultat purement négatif. Mais il ne voyait pas cette négativité dans l'application de la théorie du mythe à l'histoire évangélique ; il la trouvait dans le procédé même de Strauss. Le tort de ce dernier avait été de vouloir apprécier directement la valeur de cette histoire, et il en avait décidé *a priori* avant de s'être mis au clair sur la nature, les tendances et l'intention intime des livres où il la trouvait. De là une impuissance visible à déga-

1) Kuenen, *Critices et hermeneutices libr. N. Foed.*, *editio altera*, 1859 ; E. Reuss, *Gesch. d. heilig. Schriften des N. T.*, 1842, 5e édit., 1874 (introduction) ; C. Baur, *Kritische Untersuch. ueber die K. Evang.*, 1847.

ger de la mythologie messianique qu'il avait cru y découvrir, le résidu positif et historique qu'il y reconnaissait cependant et surtout d'expliquer comment cette théorie du mythe qui suppose l'inconscience, était compatible avec la conscience très nette et les intentions précises dont font preuve à chaque pas les auteurs des évangiles. Tout livre, disait Baur, appartient à son temps, et il faut l'y replacer pour le bien entendre et en bien juger.

On était jusque-là parti de l'histoire pour faire la critique des livres ; il faut procéder inversement et apprécier d'abord les livres à l'aide de l'histoire. La première question à se poser à propos d'un récit ancien et surtout d'un document religieux, n'est pas : Que faut-il penser de ce qu'il raconte, mais quel état d'esprit suppose, chez l'historien et dans son milieu, cette histoire racontée par lui comme vraie ? En critique religieuse, le premier problème à résoudre est un problème de psychologie historique. C'est pour le savant moderne le seul moyen d'échapper à ses idées subjectives et de se placer dans l'objectivité de l'histoire. Quand il aura déterminé la forme d'esprit d'un auteur ancien et les idées régnantes autour de lui, alors seulement il pourra mesurer le degré de réfraction que la réalité historique a pu subir en venant se réfléchir dans ce miroir.

Prenons un exemple. Dans quel inextricable embarras le critique ne sera-t-il pas, s'il veut d'emblée se prononcer sur les récits merveilleux de l'Évangile selon saint Jean ? Rappelez-vous les étranges fluctuations à cet égard dont Strauss et Renan, après lui, ont donné l'exemple. Mais s'il est impossible autrement que par des partis-pris anti-scientifiques, de décider sur la vérité de tel ou tel miracle, une chose est possible et même relativement facile, c'est de déterminer la forme d'esprit et les conceptions maîtresses de l'auteur inconnu de l'ouvrage. Ce point est susceptible d'une observation directe que chacun peut vérifier à son gré. Il est clair qu'il date d'une époque où l'idée du *Logos* avait pénétré dans certains milieux chrétiens et tendait à y deve-

nir populaire. Cette idée mise au frontispice de l'ouvrage n'en marque pas seulement le caractère, mais il est facile de constater qu'elle domine l'ensemble, qu'elle a déterminé le choix des matériaux et le plan dans lequel ils sont disposés, et a répandu sur les faits et sur les discours attribués à Jésus cette couleur théologique uniforme qui les distingue si fortement de ceux qu'on trouve dans les autres évangiles. N'est-il pas visible alors que toute l'histoire tend plus ou moins à devenir une allégorie?

Les documents religieux peuvent être incertains ou fabuleux. Ce sont toujours des témoins qui, d'une façon certaine, font connaître le milieu où ils ont été écrits et le genre d'esprit de ceux qui les ont écrits, comme de ceux qui les accueillaient avec plaisir ou crédulité. Plus ici le témoignage est indirect, involontaire et inconscient, plus il est positif. Ces sortes de témoignages constituent, à vrai dire, la seule partie scientifique de l'histoire, puisque inhérents au texte même des documents, ils tombent sous l'observation immédiate du savant et l'incessant contrôle de tous.

Étudiés à ce point de vue, replacés dans le milieu historique dont ils sont l'immédiate révélation, parce qu'ils en sont les produits naïfs et spontanés, les livres deviennent des faits très significatifs et d'une signification très certaine. Classés ensuite chronologiquement les uns par rapport aux autres, ce qui est presque toujours possible, même quand les dates précises sont incertaines, reliés entre eux par ce lien de succession et le progrès des idées, ils forment une suite, une chaîne qui fournit à l'histoire une trame solide. Il peut bien y avoir des lacunes entre les jalons de cette chaîne, des parties qui restent obscures, faute de renseignements suffisants; mais l'orientation générale est fixée et l'on peut combler provisoirement ces lacunes, comme dans toute science, par des hypothèses ou des conjectures que des découvertes nouvelles viendront incessamment, comme il arrive chaque jour, ou rectifier ou confirmer. Mais le fait même que le départ est ainsi possible à faire entre ce qui est certainement acquis,

et ce que nous ne devinons que par conjecture, est la preuve qu'une science positive a été fondée.

Telle est la méthode historique constituée entre 1830 et 1850 par les travaux des hommes dont nous venons de citer les noms. La critique biblique en a été entièrement renouvelée dans son fond et dans sa forme. Au lieu d'être l'agrégat de données hétérogènes et de discussions sans fin qu'elle était jusque-là, elle est devenue un important chapitre d'histoire littéraire. Dès 1842, Reuss réalisait ce programme, l'ancien programme même de Richard Simon, dans son *Histoire* des livres sacrés du Nouveau Testament et plus tard dans celle des livres sacrés de l'Ancien. Encore même ce cadre théologique « d'Ancien et de Nouveau Testament » qui n'appartient pas à la science se trouvait-il trop étroit, et de nos jours, Adolphe Harnack s'en est débarrassé et a entrepris une grande *Histoire de la littérature chrétienne* des premiers siècles, où se trouvent réunis, classés et appréciés, non seulement les livres bibliques, mais tout ce qui nous est resté de la production littéraire de cet âge. L'histoire de la Bible vient déboucher dans l'histoire générale et y prendre la place naturelle que lui assignent son originalité et son importance.

Ce n'est pas tout. Une littérature, outre sa valeur morale ou esthétique, est l'expression de la vie intime du peuple ou de la société qui l'ont créée. L'histoire littéraire d'une religion devient ainsi naturellement l'histoire de cette religion. Raconter les phases de la littérature hébraïque c'est raconter, comme on l'a vu dans les ouvrages de Kuenen, de Renan et de Welhausen, les phases et les destinées de la religion d'Israël; de même la description successive des divers moments de la première littérature chrétienne est, en fait, l'histoire des commencements et des premières transformations du christianisme. Ainsi le christianisme et l'hébraïsme finissent par constituer deux grands chapitres dans l'Histoire générale des religions.

Tel est l'inappréciable service rendu dans ce siècle à notre

science par la critique biblique. La méthode historique qu'elle a inaugurée et fait triompher sans retour est devenue notre méthode commune. Or l'unité de la méthode fait l'unité de la science ; elle crée entre tous les savants qui la cultivent, malgré la différence des domaines ou des résultats une étroite solidarité, disons-mieux, une fraternelle collaboration dont ce congrès est, tout à la fois, le témoignage et le fruit.

II

DES RÉSULTATS DE LA CRITIQUE BIBLIQUE

Il resterait à confirmer cette histoire un peu abstraite de la méthode, par celle des résultats positifs qui ont été acquis par la critique biblique et qui sont d'une valeur assez générale pour être utilisés dans l'Histoire des religions. Mais ici je me trouve dans un grand embarras. C'est d'abord la peur de me perdre dans les détails et de fatiguer votre attention ; c'est ensuite la crainte de soulever des protestations plus ou moins légitimes, en donnant comme certaines des solutions que plusieurs contestent encore. Je me bornerai donc à trois ou quatre points sur lesquels il me semble que l'accord scientifique est fait ou sur le point de se faire ; ils suffiront à justifier et à consacrer la révolution accomplie.

1° C'est d'abord, dans la littérature hébraïque, le problème de la composition du Pentateuque et des premiers livres qui y font suite, ceux de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois. Je ne pense pas qu'en fait de critique littéraire, il y ait une histoire plus instructive et plus belle que celle des études dont ce problème a été l'objet depuis la découverte du médecin Astruc que j'ai déjà mentionnée.

Au lieu d'être une composition homogène, due à un seul auteur, l'œuvre jadis attribuée à Moïse et présentée encore par Bossuet comme le plus ancien livre du monde, est apparue

comme une compilation de plusieurs récits historiques et de trois ou quatre législations de date et de nature différentes. Qui n'a aujourd'hui entendu parler des documents jéhovistes et élohistes qui traversent, comme des cordelettes de diverses couleurs enroulées ensemble, le Pentateuque entier et se prolongent encore dans le livre de Josué, dans ceux de Samuel et même des Rois : documents si faciles à discerner qu'on a publié une édition de ces livres où ces textes parallèles sont imprimés en caractères distincts de manière à les rendre visibles à l'œil le plus distrait. Si le Pentateuque est ainsi formé de documents antérieurs dont le plus ancien, dans la plus complaisante des hypothèses, ne remonte pas au-delà de David, quelle vue nouvelle ce fait matériel ne jette-t-il pas sur toute la littérature hébraïque, sur son mode de formation, sur sa chronologie, et sur la liberté dont jouissaient les compilateurs tardifs qui nous ont ainsi conservés, en les amalgamant, les souvenirs du passé?

Ce n'est pas tout. A côté des narrations historiques, il y a la diversité des codes législatifs, dont trois au moins se détachent très nettement à nos yeux : un code agricole, antérieur à la constitution de la royauté et d'un sacerdoce officiel, d'une époque où les sacrifices étaient offerts par le chef de la famille ou du clan et se terminaient par une sorte de festin auquel les voisins étaient invités, où les fêtes religieuses étaient liées au changement des saisons et à la joie des récoltes de l'année. Puis le code du Deutéronome, œuvre de la prophétie, tendant à la centralisation du culte à Jérusalem et à la proscription de l'idolâtrie, dont la première application semble avoir eu lieu sous Josias. Enfin le code sacerdotal proprement dit dont certaines parties peuvent être anciennes, mais dont la rédaction définitive est certainement postérieure à Ézéchiel. Dans cette succession des lois religieuses n'est-ce pas l'évolution de l'hébraïsme antique qui se déroule sous nos yeux et qui n'atteint son terme qu'à l'époque d'Esdras? On voit quelle signification nouvelle reçoit de tous ces faits la légende recueillie par les Pères de l'Église, sui-

vant laquelle le texte de la *Thora* ayant été ou perdu ou détruit, avait été reconstitué par le célèbre rabbin à qui Dieu l'avait de nouveau littéralement dicté. En tout cas, dans sa rédaction et contexture actuelles, le Pentateuque ne remonte pas au-delà du cinquième siècle avant notre ère et peut-être a-t-il reçu des retouches plus tardives encore. Il ne nous donne pas le point de départ de l'ancien hébraïsme, mais son point d'arrivée. Ce ne sont pas des prémisses; c'est une conclusion. Toutes les générations, tous les siècles antérieurs au second Temple y ont collaboré et y ont laissé les traces de leur effort et de leurs idées. Du coup toute l'histoire de l'évolution religieuse du peuple d'Israël s'est trouvée transformée.

2° Si le problème du Pentateuque se dressait à l'entrée de l'histoire du peuple hébreu, un autre se présentait à la fin plus obscur encore. Il faut se rappeler ce qu'ont été, non-seulement pour le moyen âge mais encore pour le XVIIe et le XVIIIe siècle, les livres étranges qui portent le nom de Daniel et de saint Jean. Dans leur isolement, ils paraissaient d'autant plus remplis de mystères. Quand on ne les tenait pas pour des livres surnaturels où l'on croyait lire par avance l'histoire du monde jusqu'à nos jours, on n'y voyait que les élucubrations fiévreuses de visionnaires en délire. Une fois en possession de la méthode historique, la critique biblique a déchiffré le mot de ces effrayantes énigmes. Il lui a suffi pour cela de retrouver le moment de leur apparition et de relever dans leur texte, les allusions aux faits de l'histoire contemporaine. L'apocalypse de Daniel n'avait aucun sens, tant qu'elle était égarée parmi les prophéties de Jérémie et d'Ézéchiel et qu'on la croyait du même âge. Replacée à sa vraie date, au milieu de la persécution d'Antiochus Épiphane et de la révolte triomphante des Maccabées, elle s'illumina des éclairs de cette crise terrible et s'expliqua d'elle-même comme le manifeste d'un peuple qui ne voulait douter ni de son Dieu ni de son avenir. Le secret du livre de Daniel ainsi découvert, celui de saint Jean ne tarda pas à laisser lire le

sien aux lueurs plus tragiques encore de l'année 70. La bête apocalyptique finit par être vaincue et l'on put épeler son nom lettre à lettre dans le chiffre mystérieux qui l'avait caché jusqu'alors.

Mais ce n'était là qu'un commencement. Bientôt d'autres livres semblables que l'orthodoxie rabbinique ou chrétienne avait condamnés, en ne laissant subsister que les noms, sortirent de l'ombre. C'est toute une littérature, une floraison étrange qui est venue couvrir deux siècles que l'on croyait jusqu'alors avoir été stériles : Oracles sibyllins chantant en vers grecs l'avènement du Messie et l'avenir du peuple élu, apocalypse d'Hénoch rapportée d'Abyssinie par le voyageur d'Abbadie, Assomption de Moïse, Ascension d'Ésaïe, Vie d'Adam, apocalypses d'Abraham, d'Esdras, de Baruch, Testament des Douze Patriarches : l'ardente imagination de cette époque troublée où tant de vieilles choses vont finir et où toute une création nouvelle s'élabore, ressuscitait les vieux patriarches et les grands ancêtres, qui venaient redire tour à tour à leurs arrière-neveux les secrètes intentions du Très-Haut et leur renouveler la garantie de ses promesses. Ces productions se succèdent en se continuant l'une l'autre, et d'en avoir reconstitué la chaîne brûlante, c'est pour la critique historique, non seulement un titre d'honneur, mais surtout la plus éclatante démonstration de la valeur de ses nouveaux procédés de recherche et d'exégèse.

3° Passons aux premiers temps du christianisme. Les questions multiples et complexes de cette riche et nouvelle littérature n'ont pas été moins heureusement éclaircies. Un problème essentiellement historique les comprend toutes et les résume : celui de l'origine de la grande Église catholique qui apparaît déjà formée dans les écrits d'Irénée, de Tertullien et de Clément d'Alexandrie, avec sa constitution épiscopale et fédérative, sa règle de foi et son recueil d'Écritures chrétiennes qui, venant doubler celui de la Synagogue, fera la Bible de la religion nouvelle, enfin avec sa discipline et

ses sacrements. Comment une si étonnante création religieuse aspirant ouvertement déjà à conquérir l'empire et à régner sur toute la terre, a-t-elle pu sortir des humbles confréries de disciples à demi juives encore qui s'étaient formées en Palestine au lendemain de la mort de Jésus? L'initiateur du mouvement se dénonçait de lui-même. C'était l'apôtre Paul. L'explication historique de ses épîtres vint jeter sur ces premiers temps qui disparaissaient sous une auréole légendaire, un jour surprenant. Elles prirent aussitôt sous l'exégèse de Baur un relief et une vie extraordinaires. Au lieu d'être les chapitres d'une dogmatique tombée du ciel, elles apparurent, ce qu'elles avaient été, les manifestes décisifs de la révolution qui s'accomplissait, les grands coups de hache émancipateurs qui frayaient la voie à la religion du Christ vers l'universalisme de ses missions et de sa doctrine. Elles nous ont fait entrer à la fois dans l'histoire intime de la pensée du grand apôtre et des luttes violentes qu'il eut à soutenir contre ses frères de Judée pour accomplir l'œuvre de son zèle et de son génie. Les lettres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, aux Colossiens et aux Philippiens sont les actes d'un grand drame qui se déroule. Deux partis sont en présence : le parti judaïsant et le parti paulinien, le parti de la liberté de l'esprit chrétien et celui de la servitude sous la lettre ancienne. Tout cela devient humain et pathétique en même temps. On voit ici comme partout es mêmes passions créer les mêmes conflits et le progrès se réaliser au prix des mêmes disputes, des mêmes violences et des mêmes déchirements.

Cependant l'avenir immédiat ne devait appartenir ni à l'un ni à l'autre de ces deux partis. La masse chrétienne recrutée dans le monde gréco-romain, surtout après l'an 70, ne pouvait épouser ni le christianisme judaïsant des premiers Nazaréens attachés à la circoncision et aux coutumes mosaïques, ni le paulinisme strict qui était trop original et personnel, trop dialectique de forme, trop individualiste d'inspiration, pour devenir alors le symbole et la foi d'une

grande chrétienté populaire. La vérité, c'est qu'il y avait, dès l'origine, entre ces deux tendances extrêmes, une sorte de christianisme hellénistique, se bornant par exemple, comme dans la *Didachè des apôtres* et l'Épître de Jacques, à la doctrine de l'unité de Dieu, de la seigneurie de Jésus le Christ et à la morale juive perfectionnée par l'esprit d'amour de l'Évangile. Ce groupe central s'était formé tout d'abord des prosélytes qui se rattachaient un peu partout aux synagogues, qui lisaient l'Ancien Testament dans la version d'Alexandrie et avaient pris l'habitude d'en pratiquer la partie morale en négligeant les pratiques rituelles et nationales. La ruine de Jérusalem coagula, si j'ose ainsi dire, cette masse chrétienne amorphe et flottante et lui donna avec la cohésion une entière indépendance à l'égard du judaïsme. L'Église suivit une voie moyenne, se constituant en paroisses fortement organisées et éliminant tour à tour de son sein comme hérétiques, les Nazaréens trop fidèles à la foi primitive et les pauliniens trop logiques de l'école de Marcion. Entre l'ébionisme des uns et le gnosticisme des autres passait la grande voie romaine qu'allait suivre la chrétienté.

Ce développement est nettement jalonné par les œuvres de la littérature. A la période apostolique dont il ne nous reste que les lettres de Paul, période d'inspiration universelle, de fraternité égalitaire, de liberté aboutissant facilement à l'anarchie, succède la période d'un christianisme aux angles adoucis et d'une ferme constitution presbytérale que nous révèlent l'Épître aux Hébreux, celle de Clément de Rome, les Actes des Apôtres de Luc et la première Lettre de Pierre. Une troisième période commence avec le règne de Trajan où l'on voit apparaître la théologie johannique et naître l'épiscopat avec les épîtres dites *Pastorales*, la Didachè, les Lettres d'Ignace et le Pasteur d'Hermas. Enfin, avec Justin Martyr et la seconde Épître de Pierre, surtout avec Polycarpe, Théophile d'Antioche et les grands évêques d'Asie, après le mouvement montaniste, dernière convulsion du messianisme apocalyptique, nous atteignons l'époque d'Irénée

et la constitution de l'épiscopat catholique. Tout n'est pas dit sans doute sur les problèmes de détail. On peut discuter tel ou tel point de cette esquisse, déplacer la date de tel ou tel livre. Mais le cadre historique de l'évolution n'en demeure pas moins ferme et les nouveaux documents que depuis quelque temps chaque année presque nous apporte, viennent y prendre une place en quelque sorte marquée d'avance et, loin de l'ébranler, le confirment.

4° Il reste un dernier problème dont je me reprocherais de ne rien dire. Je veux parler de la composition des quatre évangiles. Le quatrième reste dans son isolement majestueux et dans son mystère. Ce mystère ne saurait être définitivement éclairci qu'à l'aide de renseignements nouveaux. Cependant deux points ont été fixés : le premier concerne la date et la patrie de cet évangile. Il n'a pu voir le jour qu'en Asie-Mineure, à Éphèse sans doute et sous le règne de Trajan. Le second point concerne le caractère de l'ouvrage. C'est, comme l'avait bien vu Clément d'Alexandrie, un commentaire spirituel sur la tradition évangélique antérieure qu'il connaît, qu'il suppose connue de ses lecteurs, dont il veut faire jaillir le sens profond et qu'il illustre par de nouveaux miracles et de nouveaux discours. Bien que cet ouvrage d'une inspiration si haute et si pure, d'une composition si méditée et si savante, ait eu pour préparation la théologie paulinienne, celle de l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse de Jean, il n'en demeure pas moins à bien des égards un chef-d'œuvre inexpliqué qui cause à la critique encore aujourd'hui autant d'embarras et d'étonnement que d'admiration.

Elle a été infiniment plus heureuse avec les trois autres. Le problème de leur composition n'est pas sans analogie avec celui du Pentateuque et a été résolu de la même manière par l'analyse rigoureuse et la comparaison soutenue des textes parallèles. Cette littérature qui n'a été fixée sous sa forme actuelle que dans les vingt dernières années du premier siècle, est apparue depuis longtemps comme une littérature de seconde main, ayant derrière elles une autre

série de narrations évangéliques qui ont été absorbées en elle. Le prologue de Luc en est l'attestation suffisante (πολλοὶ ἐπεχείρησαν...). Il caractérise assez bien les essais antérieurs dont il parle. Il est clair que ces premiers récits ne renfermaient rien touchant la naissance du Christ et de Jean-Baptiste, et qu'ils débutaient, à peu près comme notre second évangile, par le ministère de ce dernier, puisque Luc se promet de reprendre les choses de plus haut. En second lieu, ils présentaient des séries d'anecdotes amoncelées sans ordre précis, puisqu'il s'engage en outre à tout raconter dans une suite meilleure et avec plus d'exactitude. Mais d'autre part, il n'est pas moins clair qu'il ne changera pas le fond de l'histoire dont Théophile comme catéchumène a été déjà instruit et dont il ne veut dans son nouveau récit que confirmer la pleine certitude.

Cela bien constaté, sans parler des indications analogues du vieil évêque Papias, il ne devait pas être impossible de décomposer d'abord cet évangile de Luc et de dégager quelques-uns au moins des documents qu'il avait utilisés. L'opération conduite avec méthode a pleinement réussi. Le premier document découvert comme ayant formé la trame générale de celui de Luc a été un évangile tout semblable en ses parties essentielles, pour le fond et pour la forme, à celui de Marc. Voilà ce qu'a donné tout d'abord la comparaison purement littéraire du texte du troisième évangile avec celui du second. La comparaison avec l'évangile de Matthieu n'a pas été moins fructueuse. Il est apparu avec la même évidence que Luc et Matthieu, tout en restant indépendants l'un de l'autre, ont emprunté les discours de Jésus à une source commune antérieure, avec cette différence que l'un conserve ces discours en groupes compacts et que l'autre les brise et les dissémine aux moments qui lui paraissent les plus convenables, à travers toute sa narration. Chose curieuse, l'évangile de Marc s'est encore retrouvé à peu près en entier dans celui de Matthieu, en sorte que le premier et le troisième évangile se sont trouvés, avec une méthode différente, constitués des

mêmes éléments essentiels auxquels l'un et l'autre ont ajouté sur la naissance de Jésus, sur sa condamnation et sa résurrection, des traditions orales flottantes sans doute dans l'air ambiant ; ces traditions d'un tout autre caractère sont d'une bien moindre valeur sans doute pour l'histoire que le tronc commun, déjà consistant et bien affermi, de la première tradition apostolique, devenue, dès avant 70, le bien commun de toutes les églises.

Ainsi donc une narration évangélique que Marc, au dire de Papias, aurait tirée de ces souvenirs de la prédication de l'apôtre Pierre, des *logia*, un recueil de sentences et paraboles du Maître que le même Papias semble dire avoir été fait en hébreu par l'apôtre Matthieu : voilà la partie essentielle, sinon la totalité de cette première littérature évangélique conservée dans la nôtre. On comprend la portée d'une telle découverte réalisée par la seule critique littéraire. Elle permet d'aborder, avec des chances de succès infiniment plus sérieuses, le problème historique de la vie de Jésus comme l'a prouvé la récente entreprise de notre éminent président, M. Albert Réville qui avait eu déjà une belle part aux premières analyses littéraires dont je viens de parler. Sans doute notre second évangile a pu subir des retouches et n'être plus identique au premier écrit de Marc ; sans doute aussi, sous la plume de ce dernier, certaines guérisons opérées par Jésus et certains événements de sa vie ont pu revêtir une forme plus merveilleuse et déjà légendaire, comme le prouvent les récits de la multiplication des pains, de la transfiguration et de la malédiction sur le figuier sans fruits à la fin de l'hiver. Il n'en demeure pas moins que la critique historique, grâce à la diversité même des relations parallèles, réussit aisément à faire la soustraction de cette part de légende qui s'attache inévitablement à toute tradition populaire et à retrouver sous cette légère couche de merveilleux le drame de la vie et comme la chair vivante et frémissante du prophète de Galilée. Quant aux paroles de Jésus, conservée dans le recueil des *logia*, à ses paraboles à ses sentences, l'authenticité n'a pas

même besoin d'en être défendue. La médiocrité ne fait pas impunément parler le génie en aucun domaine. On peut embellir, inventer, grossir des miracles: on n'invente pas la parabole du Semeur, ni le Sermon sur la montagne. Le froment se reconnaît toujours au milieu de la paille. Ainsi le travail de la critique purement littéraire et historique n'a pas été non plus vain à cet égard. C'est elle qui, en débrouillant l'écheveau mêlé de la littérature évangélique, a surmonté et le scepticisme de la critique rationaliste et la théorie mythique de Strauss. Sans doute une biographie complète de Jésus reste impossible; mais il ne l'est pas de ressaisir le caractère de son œuvre, de retrouver sa prédication, de dégager l'originalité de sa conscience religieuse et de reconstituer au moins dans ses grandes lignes le drame de sa vie publique et de sa mort. Son Évangile n'est plus pour nous indistinct. Il tranche sur tout ce qui l'entoure. En en saisissant le principe nous en comprenons la fécondité. L'humble semence que ses mains hardies et confiantes jetaient dans le sol explique la croissance de l'arbre puissant dans les branches duquel les oiseaux du ciel viennent toujours demander un abri.

Je n'aurais pas tout dit, Messieurs, si je ne montrais enfin par quelques mots très brefs, comment la critique biblique, en poussant en avant ses recherches, en est venue à opérer le contact et même une liaison organique entre les deux grandes religions de la Bible et les religions circonvoisines. Il fallait bien tôt ou tard en effet se demander si la religion d'Israël, au moins dans ses origines, pouvait être bien comprise et expliquée historiquement, tant qu'on s'obstinait à tenir le peuple d'Israël lui-même isolé et séparé des autres peuples sémitiques de même langue et de même race. Dans cet isolement était-il possible d'atteindre le sens originel des pratiques religieuses, des coutumes, des traditions communes à la famille entière de ces peuples? N'était-on pas exposé à perdre de vue le sens historique des textes et à le tordre, pour introduire, dans cette antiquité

lointaine, des idées plus modernes? Un savant anglais, trop tôt ravi aux études hébraïques, Robertson Smith, se posa cette question et, dans son beau livre intitulé la *Religion des Sémites*, fit cesser cet isolement et commença à éclairer d'un jour tout nouveau dans l'hébraïsme une foule de choses que l'on interprétait mal ou qu'on négligeait. D'autre part, les découvertes faites dans les textes cunéiformes de la Chaldée ont prouvé la parenté ethnique et religieuse des populations qui l'habitaient et des tribus d'Israël. Un récit parallèle du déluge, des fragments cosmogoniques qu'on a pu nommer une Genèse chaldéenne, et bien d'autres traits de détail ont confirmé la tradition hébraïque qui faisait sortir Abraham du pays d'Ur Chasdim. Plus tard est venu le trésor des briques de Tell-Amarna qui font apparaître sous un jour si nouveau la vie politique, morale et religieuse de la Palestine au xive siècle avant Jésus-Christ, et enfin la stèle de Mésa, roi de Moab, où il suffirait de changer le nom du dieu Camosch en celui d'Yahveh pour avoir une page du livre des Juges ou des Rois. Cet élargissement de la base des recherches et du point de vue d'où elles sont conduites, ne s'est-il pas fait dans le sens et au bénéfice immédiat de l'Histoire des religions?

Il n'en va pas autrement pour les origines historiques du christianisme, sans parler de ses développements ultérieurs. Ici pas plus qu'ailleurs, il n'y a eu autogénèse et indépendance absolue. Entre la religion des prophètes et celle du Nouveau Testament, le judaïsme des derniers temps, j'entends surtout celui qui se développe à partir de la révolte macchabéenne et va jusqu'à la destruction de la nationalité juive, forme un anneau nécessaire dont l'importance grandit de jour en jour, à mesure que s'accroît la richesse des documents littéraires que l'on découvre. Cette période a pris déjà une physionomie toute nouvelle. On voyait depuis les conquêtes d'Alexandre les religions strictement nationales mourir, se dissoudre, se mêler et se fondre dans une sorte de chaos religieux. Le judaïsme avait-il échappé à ce mouve-

ment de syncrétisme? Était-il resté impénétrable aux idées étrangères, ou bien avait-il reçu, lui aussi, des éléments nouveaux qui le faisaient entrer en fermentation? Longtemps on a pu soutenir que les influences du monde grec ou du monde orientale s'étaient arrêtées à la surface de la foi juive, sans en toucher le fond. Et cependant que de conceptions nouvelles on voit surgir avec le livre de Daniel, conceptions que les anciens prophètes n'auraient ni reconnues ni avouées ! Est-il rien de plus surprenant, de plus éloigné de l'ancien judaïsme que le livre d'Hénoch, en ce qui regarde la démonologie, la lutte entre Dieu et Satan, la géhenne et le paradis, la question de l'origine du mal et de la mort, la notion de Dieu, celle d'un Messie descendant du ciel et d'une Jérusalem préexistante prête à venir sur la terre? Toute la littérature apocalyptique témoigne de ce changement. Il n'est plus regardé comme impossible que les Esséniens aient dû leur origine, au moins en partie, à l'influence de conceptions religieuses extra-bibliques. Tout cela ne dénonce-t-il pas en Palestine une fusion d'idées, une fermentation et des aspirations qui sont comme les signes avant-coureurs de la grande éclosion qui va paraître? Sans doute la personnalité de Jésus n'est pas expliquée par là, et, sans sa personne, le christianisme reste inexplicable. Mais ce que l'on comprend mieux, après l'étude du mouvement messianiste et apocalyptique au milieu duquel il apparaît, c'est le tour de sa conscience religieuse, la forme eschatologique de sa prédication et de sa morale, le succès puissant de sa parole tombant dans des âmes toutes préparées à la recevoir.

Les études sur la théologie synagogale professée au temps de Jésus dans les écoles pharisiennes n'ont pas fait moins de progrès. Il me suffira de rappeler deux ouvrages entre beaucoup d'autres qui permettent à chacun d'en juger : l'*Histoire du peuple d'Israël au temps de Jésus* (3e édit., 1898) de Schürer et la *Théologie juive* de F. Weber dans l'édition nouvelle qu'en ont donnée Delitzch et Schnedermann. Que de liens nouveaux apparaissent entre cette théologie anté-

chrétienne et celle du Nouveau Testament? Celle-ci pourrait-elle désormais s'expliquer sans celle-là? Avec quelle clarté surtout voyons-nous maintenant que la théologie de Paul n'est qu'une transformation de celle que l'étudiant Saul de Tarse avait apprise aux pieds de Gamaliel! De la même manière la théosophie judéo-alexandrine se prolonge distincte dans les épîtres aux Éphésiens ou aux Colossiens, dans l'épître aux Hébreux et dans le quatrième évangile. Ainsi la liaison s'établit d'une religion à l'autre, et la transition se dessine. Sans aucun doute la révolution a été profonde; un esprit organisateur tout nouveau souffle dans les œuvres chrétiennes. Il serait puéril de vouloir déduire logiquement de données antérieures, ce qui est le fruit d'une inspiration créatrice, toujours mystérieuse en son essence profonde. Mais, si l'édifice est nouveau, il n'est pas moins de plus en plus visible que c'est avec les moellons de l'ancien qu'il se construit et même, à la fin, se couronne. Ni l'histoire de l'hébraïsme ni celle du christianisme n'est séparable des autres systèmes religieux. Une étroite solidarité les relie. Ce que la logique de la méthode historique promettait en théorie, ses œuvres ont commencé de le réaliser en fait et le réaliseront encore mieux chaque jour.

Avant de clore ces considérations que je sens à la fois trop longues et insuffisantes, qu'il me soit permis de relever le caractère éminent de cette méthode historique devenue la nôtre dans tous nos domaines respectifs. Elle est par principe et elle rend l'Histoire des religions essentiellement irénique. Elle a mis fin parmi les savants aux polémiques religieuses d'autrefois. Elle ne se comporte en alliée ou en auxiliaire d'aucun culte. Elle les étudie tous avec respect et bienveillance; elle ne s'arroge le droit d'en juger aucun. La seule mission qu'elle se donne, c'est d'étudier objectivement les faits religieux, de saisir les conditions de leur origine et les lois de leur succession. Mais toute métaphysique reste en dehors de ses frontières et au-delà de son ressort. Chaque foi particulière demeure entièrement libre de donner à l'his-

toire une fois reconstruite l'interprétation dogmatique qui lui convient. Où s'arrête l'observation positive des faits, s'arrête notre science. Voilà pourquoi toutes les théologies sont, au fond, désarmées contre elle. Voilà pourquoi, avec une parfaite sincérité, vous faites appel à tous les chercheurs de bonne volonté quelle que soit leur religion personnelle. Et tous en vérité travaillent pour vous, même en vous combattant, car ils ne peuvent rectifier une de vos conclusions provisoires sans vous rendre service. En définitive vous servez la cause de la religion elle-même ; car personne mieux que vous, en en scrutant les origines, n'en aura mis au jour la racine immortelle ni montré mieux le rôle capital qu'elle n'a cessé de jouer dans le développement moral et politique des sociétés humaines, depuis les plus sauvages jusqu'aux plus cultivées. Vous pouvez donc supporter avec patience d'être encore parfois méconnus ou calomniés. Vous avez pour vous le siècle qui va venir. Ce que vous avez si laborieusement commencé, d'autres le poursuivront avec plus de succès encore, et il en sera de cette science nouvelle, comme de toutes les autres : après être née péniblement et avoir été dédaignée à ses débuts, adoptée bientôt par les esprits cultivés, elle fleurira et fructifiera pour le bien et la paix de l'humanité.

Auguste Sabatier.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

W. E. Roth. — **Ethnological studies among the north-west-central Queensland aborigines.** — Brisbane et Londres (Queensland Agent-general's Office, Westminster Chambers, 1, Victoria street). 1897, 1 vol. in-8° de xvi-199 pages, avec XXIV planches comprenant 1 carte et 538 illustrations.

M. Roth a passé plusieurs années dans la région à laquelle se rapporte cette monographie ; il a été successivement chirurgien aux hôpitaux de Boulia, de Cloncurry et de Normanton ; il a eu avec les indigènes de constantes relations, on pourrait dire qu'il a vécu avec eux en perpétuel contact ; il a réussi à se rendre complètement maître de l'un des dialectes parlés dans la portion du Queensland qu'il a étudiée ethnographiquement, le Pitta-Pitta, de sorte que, parmi les renseignements qu'il a pu réunir, ceux qu'il nous donne sur les tribus du district de Boulia sont, chose trop rare, des renseignements de première main qu'il a recueillis de la bouche même des noirs, sans l'intermédiaire d'aucun interprète. M. Roth donne l'impression d'un observateur sagace et attentif, d'un esprit critique, qui sait peser les témoignages à leur exacte valeur et ne tirer des faits que les conclusions qui y sont contenues, sans se laisser entraîner à des généralisations aventureuses, sans chercher à édifier des théories toujours ruineuses, parce qu'elles reposent sur de trop étroits fondements. Il ne s'est pas toujours gardé peut-être des hypothèses hardies, mais parmi celles qu'il a émises, il en est une de haute valeur et qui mérite un sérieux examen ; dans tous les cas, d'ailleurs, il a su ne pas mêler à l'exposé des faits l'interprétation qu'il a cru devoir en donner et l'on trouvera dans son ouvrage un précieux ensemble de documents absolument objectifs sur

la vie économique et sociale des indigènes qu'il a observés, sur leur langage, sur les techniques industrielles qui sont en usage dans ces tribus. C'est, à vrai dire, sur la religion même — sauf cependant en ce qui concerne les pratiques de sorcellerie — que les renseignements sont les moins nombreux, mais la connaissance précise de la structure sociale d'un groupe ethnique et de ses coutumes cérémonielles, même alors qu'elles ne constituent pas des rites religieux, au sens rigoureux de l'expression, est une aide incomparable pour la meilleure intelligence de ses croyances ; il semble d'ailleurs que si M. Roth ne nous a pas longuement parlé de la religion des Pitta-Pitta et des tribus avoisinantes, c'est qu'il y avait peu de chose à en dire et qu'elle est restée très embryonnaire encore. Mais il se peut aussi qu'en dépit de sa familiarité avec la langue des indigènes et, bien qu'ils semblent avoir entretenu avec lui des rapports cordiaux et confiants, l'auteur n'ait point réussi à apprendre sur leurs rites secrets et leurs croyances toute la vérité. Quand on songe aux découvertes de Howitt et de MM. Baldwin Spencer et Gillen, et aux conditions où ils les ont faites, on a involontairement l'impression que lorsqu'un observateur nous donne sur la vie économique et sociale d'une tribu australienne d'aussi abondants détails et se montre si sobre de renseignements sur les pratiques religieuses en usage dans ce groupe et les légendes sacrées qui y ont cours, il a été maintenu intentionnellement par les Noirs dans l'ignorance de ce qu'ils estiment de plus haute valeur et d'importance plus considérable. Il est au reste vraisemblable, étant données la pénétration et la patience de M. Roth, qu'il a vu tout ce qu'il y avait à voir chez les indigènes qui ont été soumis à son observation et qu'un autre ethnographe ne trouvera rien ou presque rien à glaner après lui dans le district qu'il a si minutieusement exploré : ce sont choses cependant qu'il importe de ne pas affirmer de manière trop tranchante, si l'on veut éviter des mécomptes, et dans le cas actuel, on ne saurait oublier que, quelle que soit la large et profonde culture de l'auteur, c'est un anthropologiste et un médecin, beaucoup plutôt qu'un historien des formes primitives de la religion ; bien des phénomènes peut-être ont échappé à son attentive observation, parce qu'il n'a pas songé à les chercher.

Le chapitre I est consacré à l'étude de la langue des Pitta-Pitta dont M. Roth a écrit la grammaire élémentaire ; il renferme un vocabulaire de plusieurs centaines de mots. Dans le chapitre II sont insérés des tableaux comparatifs des mots qui désignent les différentes parties du

corps, les animaux et les plantes, les armes et les ustensiles, les nombres, les relations de parenté et certaines idées abstraites dans les divers dialectes de cette partie du Queensland.

Le chapitre IV est tout entier rempli par la description d'un très curieux langage par signes qui est en usage dans toute la partie de l'Australie qu'a explorée M. Roth : c'est un langage idéographique qu'illustrent très utilement les planches II à X.

Dans le chapitre III, l'auteur traite de la très difficile question de la structure de la famille. Les tribus locales ou camps sont divisés en clans maternels exogamiques, les mêmes clans se peuvent retrouver et se retrouvent en fait en des tribus distinctes et fort éloignées les unes des autres territorialement; les enfants, qui naturellement appartiennent toujours à la tribu de leur père et au clan de leur mère, n'appartiennent jamais à la même section de ce clan à laquelle elle appartient elle-même; il y a d'une génération à l'autre alternance régulière. Nul ne peut se marier — du moins dans une même tribu — que dans une section déterminée d'un clan maternel auquel il n'appartient pas. — Ces clans sont d'ordinaire au nombre de deux dans chaque tribu. Il serait téméraire d'affirmer qu'il s'agit d'une organisation totémique : la chair de tout un groupe d'animaux est interdite aux membres de chaque section de clan, et ces animaux sont différents pour les différentes sections, mais il n'est point dit qu'ils soient considérés comme des protecteurs et des amis, investis de pouvoirs merveilleux, par les membres humains du clan et il ne semble même point qu'il soit expressément défendu de les tuer à ceux qui ne peuvent, sans risquer la mort, goûter à leur chair. Il faut noter enfin que les interdictions sont de tous points différentes pour les deux sections du clan ou si l'on veut pour les deux générations alternantes.

Des règles spéciales interdisent les unions entre parents du côté paternel, du moins à un degré relativement rapproché, les unions par exemple entre cousins germains; elles s'appliquent aussi bien aux relations sexuelles irrégulières qu'au mariage. La seule circonstance où elles ne soient point observées, c'est l'initiation de la jeune fille : au cours de la célébration des rites, tous les hommes peuvent avoir des rapports avec elle à l'exception de son propre père et de ceux qui, faisant partie de la même tribu, appartiennent à la même section de clan, au même groupe paedo-matronyme, dirait M. Roth.

L'auteur conclut de l'ensemble des faits que les règles exogamiques de clan n'ont pas pour objet essentiel d'empêcher les unions jugées

incestueuses et que les prohibitions alimentaires n'ont pas en réalité de signification religieuse. Le système des classes alternantes n'est point nécessaire pour que soient évitées les unions entre parents : sa véritable raison d'être, c'est l'équitable distribution de la nourriture entre les membres d'une même famille; le père, la mère et les enfants ont une alimentation différente, aussi ne se trouvent-ils point en concurrence les uns avec les autres. Les avantages de cette organisation sont de ce point de vue si évidents qu'elle a dû acquérir, en raison des lois de sélection naturelle, une extrême stabilité. Les coutumes et les prohibitions alimentaires qu'elle entraîne se sont graduellement revêtues d'un caractère sacré qui fait considérer comme un crime inexpiable toute infraction envers elles. L'explication est très ingénieuse; elle ne rend pas compte cependant de l'horreur qu'inspirent les relations sexuelles entre les membres du même groupe paedo-matronyme, horreur qui est universelle et qui se retrouve partout où il existe des clans maternels, que le système y soit en vigueur ou non des sections alternantes d'un même clan; elle ne permet pas de comprendre la rigueur des interdictions alimentaires là où ce système n'existe pas; elle assimile l'un à l'autre l'inceste dans le groupe maternel et l'inceste dans le groupe paternel, ce qui est très exceptionnel et peut-être de date récente; elle semble réduire des coutumes, dont la violation est considérée comme un crime qui peut entraîner des conséquences graves pour la tribu entière, puisqu'elle est punie de mort, à de simples arrangements utilitaires, ce qui paraît invraisemblable, puisque nous savons qu'à l'origine ces crimes-là seuls sont châtiés par la communauté tout entière et n'affectent pas la nature d'offenses privées, qui revêtent le caractère d'un sacrilège, et enfin, s'il paraît certain que les animaux, dont la chair est interdite aux membres d'un groupe paedo-matronyme, ne sont pas de leur part l'objet d'un culte, il n'a point été établi qu'ils ne sont pas tenus par eux en une sorte de vénération et, s'il ne leur est pas rigoureusement défendu de les tuer, du moins semblent-ils y avoir quelque répugnance. On pourrait enfin dire que cette sorte de promiscuité autorisée et même commandée au moment de l'initiation féminine est assimilable dans une certaine mesure au sacrifice totémique et qui, si cependant les hommes du même groupe paedo-matronyme que la jeune fille sont exclus de toute participation à la cérémonie, cela tient à un conflit entre des sentiments et des conceptions opposées où l'emporte partiellement l'horreur instinctive ou acquise pour l'inceste, cette même horreur pour l'inceste qui fait interdire au père, dont la parenté

avec ses enfants n'est cependant pas nettement reconnue dans la plupart des tribus australiennes, toute union sexuelle avec sa fille, même en ces circonstances particulières. Tous les membres d'un même groupe soutiennent avec un individu donné des relations identiques de parenté, que désigne un même nom : c'est ainsi qu'un homme ou une femme a pour frères ou sœurs tous ceux qui font partie du même groupe paedo-matronyme, pour mères et oncles tous les membres de l'autre section du clan, pour beaux-pères et belles-sœurs tous les membres du groupe paedo-matronyme où il se peut marier, pour pères et tantes tous les membres de la section ou classe qui dans ce clan alterne avec celle-là.

Le même nom de classe se trouve ainsi désigner le grand-père et le petit-fils. Il faut noter cependant qu'une conscience très nette existe des rapports réels de parenté et que dans les coutumes actuelles tout au moins, le mariage est un mariage individuel et non pas collectif : la femme ou les femmes sont la propriété personnelle de l'homme auquel elles ont été unies et il peut disposer d'elles à son gré et les prêter à titre gracieux ou moyennant rémunération à qui il lui plaît.

Le chap. v est consacré à l'étude des ressources alimentaires des noirs, de leurs procédés de cueillette, de pêche et de chasse et de leur cuisine; le chap. vi, aux outils et aux ustensiles, aux habitations, aux méthodes en usage pour obtenir du feu ; le chap. vii, à la parure et à l'art indigène, en particulier aux peintures murales et aux dessins exécutés sur les rochers. Des détails intéressants sont donnés dans cette dernière section sur les différentes mutilations décoratives (avulsion de deux des incisives supérieures, bourrelets cicatriciels produits par des entailles pratiquées sur les membres, percement des oreilles et de la cloison du nez, etc.) qui sont en usage chez les Pitta-Pitta et les autres tribus étudiées par M. Roth. Il dénie à ces pratiques toute signification religieuse ou magique et n'attribue en aucune manière la valeur d'amulettes aux divers ornements dont il donne la description. La nécessité cependant de porter tel ou tel d'entre eux en certaines circonstances bien déterminées indiquerait qu'à une époque plus ancienne ces parures ont pu être considérées comme investies d'une puissance magique particulière; il semble plus difficile encore d'admettre que les scarifications pratiquées sur la peau répondent seulement à des exigences d'esthétique et de coquetterie et qu'il n'y faut pas voir, comme dans la plupart des tatouages, les traces permanentes laissées sur l'individu par l'accomplissement de certaines pratiques rituelles. Mais rien ne

prévaut contre les faits et il faut nous incliner devant les affirmations précises d'un témoin aussi autorisé que M. Roth. Tout au plus pourrait-on prétendre que ces marques avaient autrefois une signification qu'elles ont perdue et que le souvenir même s'en est effacé de la conscience des noirs d'aujourd'hui, mais ce ne serait ici qu'une hypothèse et qui semble, pour le moment du moins, invérifiable. M. Roth refuse d'ailleurs aux danses, aux « corrobbories » (à quelques rares exceptions près) la signification religieuse qu'il dénie à ces diverses pratiques ornementales (chap. VIII). Et là il paraît fort difficile, en dépit de la connaissance directe et profonde qu'il a des faits, de s'associer à sa manière de voir. Dans la minutieuse description qu'il nous donne des corroboríes, apparaît fréquemment en effet un personnage surnaturel, une sorte de démon du nom de *Malunga*. Et il peut dire, en parlant de l'une des danses où il joue un rôle (p. 121) : « si ce corrobborie était mal réglé ou mal exécuté, *Malunga* se vengerait en enlevant les femmes et en faisant périr quelques-uns des hommes. » La solennité avec laquelle sont dansés les autres corroboríes, les prescriptions auxquelles doivent strictement s'astreindre les danseurs en ce qui concerne les ornements dont ils doivent être revêtus, les peintures dont leurs corps doivent être décorés, la manière dont il leur faut se vêtir et se dévêtir, le fait même que les paroles chantées sont souvent inintelligibles pour ceux qui les chantent, tout cela doit nous porter, semble-t-il, à considérer ces danses comme des pratiques cérémonielles dont le sens s'est obscurci pour ceux mêmes qui les accomplissent, mais dont le caractère est demeuré présent à leur conscience. Dans ce même chapitre se trouve la description des divers jeux et toute une série de contes d'animaux (p. 125-128) : les éléments merveilleux n'y sont pas nombreux, mais les animaux y sont représentés comme analogues en tout aux hommes, ayant mêmes habitudes, mêmes mœurs et même tournure d'esprit : ce sont pour la plupart des contes étiologiques, la lune apparaît dans l'un d'entre eux (§ 211).

Le chap. IX est consacré au commerce indigène, aux « routes commerciales », au rôle qu'elles jouent dans la transmission et la diffusion des coutumes, des croyances et des langues, aux messages faits au moyen de bâtons entaillés d'encoches particulières (*letter-or message-sticks*) ; le chapitre X à la description des diverses armes, des coutumes de la guerre et des divers procédés en usage pour régler les différends privés et pour châtier les crimes : il semble que ce soit le camp ou tribu locale qui exerce sur ses membres le droit de justice pénale et non pas le

clan ; la société « politique » a donc substitué son autorité à celle de la société familiale à base religieuse et cela est d'autant plus intéressant qu'il n'existe pas dans ces tribus de chefs permanents et que ce sont les vieillards seuls ou la communauté des guerriers adultes qui décident des affaires de tous. Le meurtre, l'inceste, l'emploi inconsidéré d'armes de guerre dans l'enceinte du camp semblent les seuls crimes punis. Les querelles particulières aboutissent à des sortes de duels, suivis de jugements rendus par les anciens; si c'est le coupable qui a eu le dessus, on lui inflige les mêmes blessures qu'il a fait subir à celui qui avait pour lui le bon droit. Lorsqu'un homme est tué par un membre d'une tribu voisine, ce sont ses parents et ses amis qui vont réclamer le meurtrier, qui a à lutter, et le plus souvent à armes inégales, contre toute la bande qui demande qu'on lui fasse justice, en une sorte de duel judiciaire. Il arrive d'ailleurs que les parents du mort ne se contentent point qu'on leur ait livré le meurtrier et réclament en sus la remise entre leurs mains d'un homme qui puisse leur remplacer celui qu'on leur a tué. Lorsqu'un homme tue sa femme, il doit livrer en compensation à la famille de la victime une de ses sœurs, afin qu'elle soit mise à mort, mais s'il tue la femme d'un autre, sa propre femme lui est confisquée. — Dans le chapitre XI, M. Roth traite des pratiques de sorcellerie, des croyances relatives à la mort et des rites funéraires, en particulier du cannibalisme. Les Pitta-Pitta et les autres noirs de la région n'attribuent jamais une mort, si l'on excepte les cas de meurtre et ceux où un homme est tué en un combat, à des causes naturelles ; toute mort est l'œuvre d'un sorcier. L'instrument habituel de la mort, c'est le *mun-gun-i*, l'os de mort, petit appareil consistant en une sorte de poinçon ou de tige en os, que l'on dirige vers celui que l'on veut faire périr et qui est relié par un cordon à un petit récipient cylindrique où par des charmes on attire son sang. Ce sont les « docteurs » ou hommes-« médecine » qui connaissent seuls le maniement complet de cet instrument : ils tiennent dans le district de Boulia cette connaissance de *Mul-ka-ri*, qui la leur donne en faisant pénétrer dans leur intérieur des petits morceaux d'os ou de silex. M. Roth donne de *Mul-ka-ri* (p. 153) cette très intéressante définition : c'est le pouvoir surnaturel auquel on attribue la production de tout ce qu'on ne peut pas expliquer autrement; il est bon, bienfaisant et ne tue jamais personne. Il est cependant des sorciers qui doivent leur pouvoir à *Kan-ma-re*, un gigantesque et terrible serpent d'eau à longue crinière ; d'autres encore aux spectres (*Mo-ma*) qui errent près

des tombes. Dans le district de Cloncurry, le maître habituel des sorciers est *Ten-gul-a-goo-lun*, personnage merveilleux aux yeux immenses et aux énormes oreilles; parfois aussi les indigènes de la tribu de Goa assument ce rôle; il leur faut tuer pour le ressusciter ensuite, après l'avoir fait passer par l'eau et le feu, l'aspirant magicien.

On ne triomphe de la maladie qui s'est emparée d'une personne, qu'en pratiquant un autre charme dirigé contre celui qui l'a causée et en le contraignant ainsi à lâcher prise.

Parfois le charme est plus terrible encore, le sorcier enferme (croit-on) dans le récipient, où il se contente d'habitude de tremper la pointe d'os, un petit serpent. En ce cas, le maléficié est mordu par un reptile merveilleux et cette morsure amène presque toujours la mort.

Les oiseaux peuvent aussi servir d'intermédiaires pour porter au loin les charmes de mort, et en pointant leur bec vers l'individu que l'on veut faire périr, ils peuvent attirer son sang dans le *Mun-gun-i*. M. Roth mentionne encore d'autres instruments de sorcellerie : la plaque de nacre, l'aiguille d'os qui sert spécialement à la production des maladies vénériennes, la poudre de mort, que l'on place au voisinage d'un dormeur. La cécité incurable est d'ordinaire le châtiment dont on est frappé pour avoir possédé de force une femme dans la brousse ; elle est causée magiquement par l'époux offensé, au moyen de deux incisives d'opossum attachées à chacun de ses petits doigts qu'il dirige sans être vu, vers les yeux du coupable, et brûle ensuite. Les noyades sont attribuées dans le district de Boulia à *Kan-ma-re*; dans le district de Cloncurry les disparitions inexpliquées sont considérées comme l'œuvre de *Mo-ki-pi-ung-o*, personnage merveilleux à la dent gigantesque qui entraîne les hommes sous terre, pour en faire sa proie. — La mort « naturelle » n'est admise que pour l'enfant.

On traite les maladies par des incantations et des charmes, le port d'amulettes, des onctions de graisse, de sueur et de sang, des cataplasmes et en administrant par la voie interne du sang humain, du sperme, des pilules d'argile, des gommes et des décoctions de plantes balsamiques.

Aucune notion n'existe de châtiment, ni de récompenses dans l'autre vie.

M. Roth mentionne dans les passages consacrés aux funérailles l'habitude de détruire les objets qui ont appartenu aux morts et l'interdiction de prononcer le nom personnel (autonyme) des défunts. Il traite aussi des rites du deuil, des scarifications funéraires, et des

offrandes faites sur les tombes pour apaiser le *Moma* du mort. Il faut noter la coutume de se frotter le corps et les cheveux de gypse ou d'argile en signe de deuil. Le mode de sépulture dans les districts de Cloncurry et de Boulia est l'inhumation, dans le district de la Georgina supérieure, on place les cadavres sur des plates-formes, construites dans les branches des arbres. L'auteur parle comme d'une pratique assez fréquente du cannibalisme funéraire. Les enfants surtout sont ainsi mangés ; leurs pères, leurs mères et leurs frères et sœurs peuvent seuls prendre part au repas. M. Roth n'attribue pas à ces pratiques anthropophagiques de caractère rituel. Le chapitre XII est consacré aux cérémonies magiques destinées à faire tomber la pluie ou à susciter des orages de foudre et d'éclairs. Il semble que les rites des faiseurs de pluie se rattachent à la magie sympathique. — Dans le chapitre XIII, sous le titre un peu étrange d'*Ethno-pornographie*, M. Roth traite des rites d'initiation et des questions connexes. Chaque tribu est divisée en classes hiérarchisées et l'on n'avance d'un rang qu'après avoir subi certaines épreuves, dont le caractère est malaisé à pénétrer, si les détails des cérémonies nous sont maintenant bien connus ; les épreuves du premier degré sont seules obligatoires. Les épreuves du premier degré comprennent pour les jeunes gens la circoncision et l'aspersion avec le sang tiré du pénis de leurs aînés, pour les jeunes filles, la lacération vaginale et l'obligation de se livrer par trois fois aux hommes qui accomplissent la cérémonie : elles ont lieu au moment de la puberté. Pour être autorisés à se marier, les hommes doivent encore subir l'introcision pénienne : M. Roth démontre que la raison de cette pratique ne se peut retrouver, ainsi qu'on l'a cru, dans le désir de limiter la population. Lors des épreuves du second degré, les femmes peuvent librement frapper les hommes dont elles ont à se plaindre. Des interdictions rituelles entourent les initiés, pendant toute la durée des cérémonies, qui consistent surtout en danses et en chants. Les rites du 3e et du 4e degré sont entourés d'un profond mystère et M. Roth n'a pu obtenir sur eux que des détails très incomplets. Dans le même chapitre il donne d'intéressantes indications sur les coutumes du mariage : le mariage a lieu par enlèvement ou par échange, ou bien il se fait par l'autorité du conseil de la tribu, qui attribue au jeune homme qu'il a choisi, la jeune fille, qui est en âge à ce moment de fonder une famille ; elle doit accepter sans murmure la décision du conseil. Il n'y a pas de cérémonie solennelle de mariage, et on ne danse pas de corrobborie à cette occasion. Il existe des charmes d'amour qui peuvent faire

aimer un homme par telle femme qu'il veut, et auxquelles on a souvent recours : ils reposent aussi sur les principes de la magie sympathique. Les femmes sont, comme chez la plupart des peuples non civilisés, soumises à des tabous pendant les périodes menstruelles. Les indigènes des deux sexes prennent le plus grand soin de cacher leurs excréments.

Nous avons analysé avec quelque détail ce livre, parce que les renseignements qu'il renferme sont de ceux auxquels on peut se fier pleinement et aussi parce qu'il est assez malaisé de se le procurer en Europe. Il est à souhaiter que le nombre de ces monographies, claires, précises et bien ordonnées, s'accroisse rapidement. Le travail de M. Roth peut servir de modèle : s'il est moins riche en documents religieux que ceux de Codrington par exemple ou de B. Spencer et Gillen, il semble que la faute n'en soit point à lui. Il a eu à toucher à quelques sujets fort délicats et un peu scabreux, il l'a fait avec un tact parfait, sans pruderie ni réticences, ce qui est le meilleur moyen de ne choquer personne, personne du moins qui lise un livre de science dans l'esprit qu'il convient.

L. MARILLIER.

H. A. JUNOD. — **Les Ba-Ronga, étude ethnographique sur les indigènes de la baie de Delagoa**. *Mœurs, Droit coutumier, Vie nationale, Industrie, Traditions, Superstitions et Religion.* — Neuchâtel. Paul Attinger, 1898. 1 vol. in-8° de 500 pages.

Nous avons rendu compte ici-même[1] du livre fort intéressant que M. Junod a consacré aux chants et aux contes des Ba-Ronga ; nous nous engagions alors à donner une analyse détaillée de l'important ouvrage où il a exposé les coutumes, les rites, les pratiques cérémonielles, la mythologie et la structure familiale et sociale des tribus qui occupent la région de la baie de Delagoa et tracé un tableau d'ensemble de leur vie agricole et commerciale et de leur art encore enfantin. C'est cette promesse dont nous nous acquittons aujourd'hui, plus tard que nous ne l'aurions souhaité.

M. Junod possède sur beaucoup d'autres ethnographes le très précieux

1) T. XXIX, p. 337-344.

avantage de parler couramment la langue des indigènes qu'il a étudiée (il a même publié une *Grammaire Ronga*[1]) et d'avoir vécu de longues années au milieu d'eux, se faisant leur ami et conquérant peu à peu leur confiance avec leur amitié. On peut donc d'une manière générale accorder une entière créance aux faits qu'il rapporte et aux descriptions qu'il nous donne de pratiques rituelles et de coutumes; il faut noter cependant que la plupart d'entre elles, il ne les a point observées personnellement, il en sait que ce que lui en ont dit des Ba-Ronga à la véracité desquels il lui semblait avoir toutes raisons de croire. Hâtons-nous d'ajouter que ses informateurs ont été nombreux, qu'ils appartenaient aux catégories les plus diverses de la population, que leurs renseignements concordent à merveille, que païens et chrétiens, sans s'être entendus, font de la vie des Ba-Ronga des tableaux qui se ressemblent de tous points, que médecins, sorciers et devins l'ont initié — partiellement du moins — à leur art et qu'il a eu en mains presque tous les objets qui jouent dans les rites de différents ordres un rôle de quelque importance.

L'ouvrage est divisé en six parties : dans la première (*La Vie de l'individu*), M. Junod suit le Ronga de la naissance à la mort, en relatant toutes les cérémonies qui marquent les phases principales et les événements graves de son existence (un chapitre spécial est consacré à la femme); dans la seconde, il étudie la structure de la famille, les relations de parenté, les coutumes du mariage et le régime polygame, il brosse un instructif et vivant tableau de la vie de chaque jour dans le petit village de quelques cases où demeurent, abrités dernière un enclos d'épines, les membres d'un même groupe familial; dans la troisième, il traite de la situation et des fonctions des chefs, des institutions judiciaires et militaires et des coutumes de la guerre; la quatrième partie est consacrée à la vie agricole et industrielle des Ba-Ronga; la cinquième, à leur vie littéraire et artistique (p. 371-479, énigmes, chants, contes, art médical, etc.). Dans la sixième partie enfin l'auteur expose en grand détail ce qu'il a pu apprendre des croyances et des rites religieux des indigènes. Il convient d'ailleurs de remarquer que bon nombre de détails d'une haute importance pour l'histoire des religions sont dispersés dans les autres sections du livre, nous les mentionnerons en leur lieu.

Le culte prédominant chez les Ba-Ronga, comme chez tous les autres Bantous, c'est le culte des morts et plus précisément le culte des ancêtres. Les âmes gardent dans l'autre vie le rang qu'occupaient sur la terre

1) Lausanne, G, Bridel, 1896.

les vivants dont elles animaient les corps; aussi les âmes des chefs sont-elles l'objet d'une vénération particulière, d'un culte plus empressé et sont elles invoquées par la tribu tout entière qui leur apporte des offrandes avec des prières, tandis que les ancêtres d'une famille ne reçoivent des aliments et des sacrifices que des membres seuls de la famille. Il semble que ces esprits soient plus redoutés encore qu'aimés et que les rites par lesquels on s'efforce de conquérir leur bon vouloir aient pour fin de s'assurer leur neutralité bien plutôt encore que leur active protection. Les plus malveillants d'entre les morts sont ceux qui, enterrés dans la brousse, loin des villages, ne reçoivent aucune offrande et se vengent sur les passants de cet abandon où on les laisse. — Les anciens chefs sont enterrés dans de petits bois où seuls les prêtres peuvent pénétrer et qui abondent en serpents que l'on regarde communément comme les âmes de ceux qui reposent dans ces cimetières; c'est dans ces bois sacrés que dans les cas de calamité ou de disette, on va sacrifier aux « dieux », une sorte de « tabou » les protège et tous les actes rituellement impurs y sont interdits. Les histoires abondent sur le danger qu'il y a à s'y aventurer et les théophanies dont ils sont le théâtre. Il faut remarquer que les sacrifices, qu'ils soient accomplis dans les bois sacrés ou bien auprès de la petite cruche où, dans chaque village, on va verser de la bière pour les mânes des ancêtres, sont, pour la plupart du temps, des sacrifices sanglants; il semble bien toutefois qu'ils aient essentiellement un caractère alimentaire. Les sacrifices accomplis pour obtenir de la pluie ont un caractère particulièrement solennel et ils impliquaient autrefois en certaines circonstances (p. 390, 395) l'oblation de victimes humaines; M. Junod leur attribue une signification expiatoire, mais les indications très sommaires qu'il donne sur ces pratiques ne permettent pas de se prononcer sur ce point et les analogies tendraient à les faire plutôt considérer comme des sacrifices magiques. — Dans chaque « capitale » est conservée la *mhamba* de la tribu, sorte de boulette allongée où sont inclus les ongles, la barbe et les cheveux des chefs morts. Cette *mhamba* est aux mains d'un gardien, investi de privilèges spéciaux — et qui officie comme prêtre en certains sacrifices solennels, accomplis pour la tribu tout entière; il est tenu à observer des règles très strictes de pureté rituelle (une continence absolue d'un mois) avant leur célébration et il trace dans l'air après l'immolation de la victime des cercles avec la *mhamba*; des prières sont alors adressées aux esprits des chefs. Il semble qu'en ce cas particulier on se trouve bien en présence d'une sorte de sacrifice communiel d'un type spécial. Cette relique constitue comme le

palladium et l'âme vivante de la tribu; il semble que sa vie soit liée à la conservation de la *mhamba*.

Nulle trace n'apparait chez les Ba-Ronga d'une conception morale de la vie future; elle est la continuation de la vie terrestre; les actes bons ou mauvais commis par les vivants n'entrainent pour eux, ni récompenses, ni châtiments de l'autre côté du tombeau. La mort même n'est entrée dans ce monde qu'à la faveur d'un accident (Légende du Caméléon et du Lézard à tête bleue, p. 402). Les légendes d'origine se groupent en grande partie à l'heure actuelle autour de la personne d'un être divin, Nouali ou Myali, dont le pays d'origine est celui des Ba-Kalanga ou des Ma-Tebélé (p. 404-405) et en qui se combinent les traits caractéristiques du héros civilisateur et du prophète : c'est un homme, mais investi de pouvoirs surnaturels et qui existait dès le commencement.

A côté des âmes des morts apparait dans la théologie ronga une divinité puissante et vague, aux contours mal définis, le Ciel (*Tilô*). Il est très difficile de se faire de cette divinité une idée nette; une chrétienne indigène disait à M. Junod : « Avant que vous nous ayez enseigné qu'il y a un Père dans le ciel, nous savions déjà que le ciel existe, mais nous ignorions qu'il y eût quelqu'un au ciel. » Un autre de ses catéchumènes s'exprimait ainsi : « Nos pères croyaient tous qu'il y a de la vie dans le ciel ». Le ciel apparait essentiellement aux Ba-Ronga comme un *lieu* et les légendes sont assez nombreuses de voyages au ciel et d'ascensions en ce pays mystérieux au moyen d'une corde. Mais *Tilo* est aussi une *puissance*, une *force*, qui agit et se manifeste de diverses façons. On appelle parfois cette puissance *hosi*, seigneur, mais elle est cependant impersonnelle ou du moins elle ne revêt pas un caractère réellement anthropomorphique; elle produit les grands phénomènes cosmiques — et ceux surtout qui apparaissent d'une manière inopinée et frappante, la pluie, les orages, etc. C'est le Ciel qui fait mourir et qui fait vivre, c'est lui qui produit les convulsions mystérieuses qui tuent les enfants. — Cette force qui produit l'éclair et la mort — est en relation étroite avec la naissance des jumeaux, si bien que la femme qui les a mis au monde est appelée du nom de Tilo et ses enfants eux-mêmes *Banaba Tilo* (enfants du Ciel). Ces naissances sont considérées comme un grand malheur et une sorte de souillure dont on doit se purifier par des cérémonies rituelles spéciales. Mais on sait combien imparfaite est la distinction chez les non-civilisés entre l'impur et le sacré et à quelles indispensables purifications condamne tout contact avec les êtres surnaturels. Il semble d'ailleurs qu'il y ait entre les jumeaux et la pluie une étroite et étrange connexion. A leur

naissance des cérémonies propitiatoires sont accomplies pour qu'elle puisse librement tomber. Dans diverses tribus du reste leur caractère sacré apparaît nettement, et, au lieu d'être redoutés et tenus à l'écart, ils sont considérés comme détenteurs d'une sorte de puissance divine; cela est surtout marqué chez les Ova-Herrero, où le père des jumeaux lève une espèce de tribut sur tous les villages avoisinants et où la population entière se doit soumettre à une purification rituelle. — Les rites destinés à procurer la pluie sont célébrés par des femmes, qui se dépouillent de tous leurs vêtements et revêtent des guirlandes d'herbes; ils consistent en une lustration des puits, qu'accompagnent des chants obscènes et des danses lascives, en libations sur les tombeaux des ancêtres et en *aspersions sur les tombes des jumeaux*, qui doivent toujours rester humides. Une femme qui a mis au monde des jumeaux doit toujours participer à la cérémonie, de même aussi qu'à la destruction du *Nounou*, un petit curculionide qui dévaste les champs de haricots.

Mais si le ciel joue aussi dans la vie agricole un rôle très important, sa manifestation la plus importante, c'est l'orage. C'est le ciel même qui tonne, l'éclair est produit par un épervier céleste qui traverse l'atmosphère. Cet oiseau (*chimoungou*) se confond d'ailleurs partiellement avec le ciel. Certains sorciers prétendent avoir découvert quelqu'une de ses multiples incarnations : un oiseau noir enfoui profondément dans la terre au point qu'a frappé la foudre. On le calcine, on le réduit en poudre et on en fait une médecine qui sert à la découverte des voleurs : le Ciel, qui voit tout, est aussi en la possession du magicien, qui le contraint à frapper l'auteur du vol et à faire reparaître les objets qu'il a enlevés. Dans le ciel habitent les *Baloungouana*, petits nains merveilleux, à demi identifiés avec *Tilo*. Il semble bien qu'il y ait là, non pas, comme paraît y incliner M. Junod, les traces d'une sorte de monothéisme primitif, tombé en désuétude et effacé presque par la religion grandissante des morts, mais, suivant la remarque très fine de M. Hartland, les éléments épars et encore mal coordonnés d'une divinité naturiste en formation.

M. Junod a consacré quelques-unes des pages les plus intéressantes de son livre (partie VI, ch. III, p. 426-452) à la sorcellerie et à la possession. D'après les Ba-Ronga, les sorciers (*baloyi*) le sont d'ordinaire sans le savoir. Ouvriers de mort et de maladie, mais ouvriers involontaires, ils jettent de mauvais sorts aux hommes, aux animaux et aux plantes, mais ils ne s'en doutent pas. C'est durant leur sommeil que leurs esprits quittent leurs corps, s'évadent de leurs huttes et s'en vont

frapper leurs victimes. Lorsqu'enfin elles sont mortes, ces esprits, toujours cannibales, les dévorent en secret. Il est au reste des sorciers bienfaisants, qui ceux-là sont conscients de leur puissance et fécondent les champs par leurs charmes en en éloignant les autres *baloyi*. Il semble d'ailleurs que si les jeteurs de sorts ignorent leurs méfaits nocturnes, ils sachent néanmoins qu'ils sont des sorciers et l'on croit qu'une sorte de franc-maçonnerie, d'entente secrète, existe entre eux tous.

M. Junod entre dans de grands détails sur les divers procédés pour conjurer les sorciers, la divination par extase et l'ordalie du poison (*mondjo*); le *mondjo* dans lequel il entre un peu de poussière d'os ou de graisse de lépreux sert d'ailleurs à découvrir comme les sorciers, les voleurs et à faire la preuve de la culpabilité ou de l'innocence des femmes accusées d'adultère.

Mais ce ne sont pas seulement les esprits des vivants, qui peuvent ainsi posséder un homme et le rendre malade ou le faire mourir, ce sont aussi les esprits des morts. Ces esprits ne sont pas ceux des ancêtres des Ba-Ronga, mais ceux des morts d'autres nations, des Ba-Ndjao par exemple ou des Zoulous. M. Junod décrit en détail les procédés de divination et d'exorcisme par lesquels on arrive à discerner la vraie nature de l'esprit qui possède le malade et à lui faire avouer son nom. La cérémonie se termine par un sacrifice sanglant. Le possédé (p. 447) se précipite sur la victime et aspire avec frénésie son sang ; on lui administre alors certaines médecines, il rend le sang qu'il a bu et l'esprit l'abandonne et le délivre de sa douloureuse présence. Il n'a plus alors qu'à subir une série de lustrations qui le préservent contre tout retour offensif de l'être qui habitait en lui et dont la principale et la plus essentielle est le *hondla*. Elle est faite d'ailleurs après toute maladie grave par l'exorciste (*gobela*), et nécessite pour être effectué que le malade soit demeuré dans une absolue continence depuis le début du traitement. L'exorcisé, par son contact avec les esprits, est devenu à son tour *gobela* (homme-médecine, exorciste, médecin).

Dans le chapitre IV (p. 452-486), M. Junod traite de la divination et en particulier de la divination par les osselets sur laquelle il donne les plus amples détails, de l'initiation des devins (*wa-boula*), des présages fournis par les animaux, les étoiles filantes et les rêves et des amulettes destinées à prévenir ou à guérir le malheur ou la maladie (*khombo*) et à enlever la souillure (*nsila*) qu'engendre le malheur chez ceux qu'il a atteints. Ces amulettes, préservatives, curatives ou purificatrices, agissent par la vertu magique, qui est en elles et qu'a su y déposer le mé-

decin ou le sorcier qui les a fabriquées ; elles ne sont pas, semble-t-il, des fétiches où habite un esprit. Les dernières pages sont consacrées à l'étude de la notion de l'interdit (*yila*). Sont *yila* certaines dérogations aux lois habituelles de la nature physique (mettre au monde des jumeaux) et les dérogations à la coutume universellement reconnue et acceptée ; certaines de ces interdictions ont un caractère purement rituel, mais il en est d'autres qui revêtent déjà une signification morale. La notion du *yila* semble apparentée de très près à celle du tabou ; il est fort à souhaiter que, dans un prochain travail, M. Junod puisse nous en donner une étude plus complète et plus approfondie, il nous le fait du reste espérer.

Dans la première partie, il convient de relater la très complète description des rites observés à la naissance de l'enfant, lors des relevailles, durant l'allaitement et au moment du sevrage. Si le nouveau-né refuse de prendre le sein de sa mère, c'est qu'il n'est pas l'enfant de son père légal ; la mère doit alors déclarer le nom de son amant. Toutes les phases de la vie enfantine sont marquées par des cérémonies préservatives ou purificatrices ou par l'administration de médecines magiques qui doivent accroître la vigueur du petit être et lui donner la force de grandir. M. Junod (p. 28 et sq.) décrit ensuite les rites de la circoncision et de l'initiation virile; il indique en passant l'absence complète du sens de la chasteté chez les noirs de cette région. Très sévères pour la femme adultère et son complice, ils n'attachent aucune importance aux libres relations sexuelles qui, avant le mariage, s'établissent d'ordinaire entre les jeunes gens et les jeunes filles. Le mariage est très ordinairement un mariage par achat, mais les cérémonies rituelles qui sont accomplies à cette occasion présentent une assez grande complication et quelques-unes des pratiques en usage témoignent nettement de l'existence à une période antérieure du mariage par capture. Chose relativement rare, un acte religieux (*hahta*), un sacrifice vient sanctionner le pacte conclu entre les deux familles : le père de la jeune fille (p. 37) prend dans l'estomac de la chèvre immolée un peu de l'herbe à demi digérée qui le remplit, en fait une boulette, s'en touche légèrement la langue, prononce le *tsou* sacramentel, invoque les esprits des ancêtres et attache une ceinture magique faite du cuir de la victime et contenant son astragale, autour de la taille de la fiancée. Au cours de la vie adulte, la cérémonie la plus importante, c'est la prise de la couronne de cire noire : elle s'accomplit sur l'ordre du chef de tribu et constitue comme une sorte d'avènement à la noblesse, qui est composée

des chefs de village; il est malaisé de discerner si elle a un caractère religieux. Lorsqu'un homme est au moment de mourir, on lui plie les membres et on les arrange de manière à ce qu'il se trouve dans la position que le fœtus occupe dans la matrice. Le cadavre doit être sorti de la hutte, non pas par la porte, mais par une brèche faite exprès dans l'une des parois. Des offrandes sont faites sur le tombeau et des invocations aux ancêtres du mort. Au moyen d'un rameau de « nkanye », placé d'abord dans sa main, et qu'on élève graduellement à mesure que se comble la fosse, on maintient la communication entre le défunt et les survivants, ce rameau est déposé sur la tombe. Tous ceux qui ont touché le cadavre et procédé aux cérémonies funèbres doivent subir une série de purifications (*hondla*, bain de vapeur, *loumisa* : purification de la bouche et de la gorge avec une médecine magique, etc.). Les parents du mort et ceux qui ont vu le cadavre sont soumis aux mêmes lustrations. Puis les cheveux de tous ceux qui participent au deuil sont rasés et déposés sur le tombeau. S'agit-il, comme le croit M. Junod, d'une pratique destinée à libérer des dernières souillures, contractées à son contact, les parents du mort ou n'est-ce pas là plutôt l'une des multiples formes du sacrifice funéraire de la chevelure ? (p. 55). On procède enfin, s'il s'agit d'un chef de famille, à la fermeture de la hutte du défunt, à laquelle on a enlevé sa couronne de paille; elle est considérée comme son sépulcre. C'est une cérémonie rituelle, qui comporte un sacrifice sanglant (l'officiant est d'ordinaire le frère du défunt) et un banquet familial. La peau et les astragales des victimes sont transformées en amulettes (ce sont des chèvres que l'on sacrifie). Les habits du mort avec ce qu'il possédait en propre sont jetés dans sa hutte, sa vaisselle est brisée sur son tombeau, ses bœufs et son argent sont donnés au fils aîné, qui a charge de veiller à l'entretien de ses cadets, et ses veuves réparties entre ses héritiers. M. Junod (p. 62-63) donne d'intéressants détails sur les philtres d'amour, les charmes destinés à procurer la fécondité, la procédure en usage dans les cas d'adultère (c'est un délit social et non moral, une atteinte à la propriété du mari). La veuve doit quitter (p. 66) en secret le village mortuaire et aller au loin en des parages où elle est inconnue. Elle se livre là à un homme quelconque, puis s'enfuit et s'en revient chez elle, « ayant mené perdre son malheur ». Un an après la mort, elle est adjugée à l'un des héritiers du mort (ses frères et les fils de ses sœurs), qui d'ailleurs s'est déjà fiancé à elle par un présent. C'est au reste un acte purement civil; la veuve peut retourner dans sa famille en restituant aux héritiers le prix dont elle a été achetée.

Dans la seconde partie, M. Junod étudie les relations de parenté et la structure de la famille (p. 70-101). Elle est de type patriarcal et la descendance y est reconnue en ligne paternelle, mais l'analyse des termes, qui indiquent la parenté semble indiquer, contrairement à l'opinion de l'auteur, que les sociétés rongas à une période, qui n'est peut-être pas encore très éloignée, ont été organisées en clans maternels. Chaque individu appelle du nom de père (*tatana*) non seulement son père, mais les frères de son père, les maris de ses tantes maternelles, leurs frères; les maris de ses tantes paternelles ont avec lui des relations de parenté beaucoup moins étroites. Il appelle du nom de mère (*mamana*), en outre de sa propre mère, les sœurs de sa mère, les autres épouses de son père et leurs sœurs; il se considère aussi comme le fils de la sœur de son père à laquelle il donne le nom de *rarana*. L'oncle maternel (*maloume*) n'est pas traité par lui avec le même respect, mais au contraire avec une extrême familiarité et avec ses femmes il peut prendre d'extrêmes libertés. Le neveu (*moupsyana*) est en effet au nombre des héritiers possibles des veuves de son oncle, il est un époux présomptif. M. Junod fait dériver ces relations des divers membres de la famille les uns avec les autres de leurs diverses situations réciproques au point de vue conjugal. Un homme considère comme ses mères les femmes, que, du vivant tout au moins de son père, il ne peut songer à épouser, (le mari d'une femme a une sorte de droit de préemption sur ses sœurs), il regarde comme ses pères ceux parmi lesquels, en cas de veuvage, sa mère devra choisir un époux. Tous les enfants d'un même homme sont frères (*ba-makwabo*). L'aîné (*noudjwua, hosi*) n'est pas nécessairement le premier-né, c'est le premier-né de la première femme. Sont aussi *ba-makwabo* tous les cousins-germains et les maris des deux sœurs. Une extrême réserve préside aux rapports avec les beaux-parents, et plus encore avec la femme du frère de l'épouse : on éprouve pour elle non pas de l'aversion, mais une sorte de crainte. M. Junod donne de ce fait (p. 80-81) une très ingénieuse explication économique. En cas de divorce, le mari réclamera le prix dont il a payé sa femme ; or le « douaire » payé a servi la plupart du temps à acheter une épouse à l'un des fils de la famille, il faudra donc pour rentrer en possession de ce capital rendre cette jeune femme à ses parents. Les deux ménages se trouvent ainsi dans une dépendance mutuelle et éprouvent une sorte de gêne vis-à-vis l'un de l'autre. Il faut observer cependant que ces entraves aux relations avec les beaux-parents et les alliés se retrouvent là où le mariage par achat n'existe pas ou existe à peine, là où en tous

cas la législation n'a pas la rigueur et la régularité qu'elle affecte chez les Ba-Ronga ; il est vraisemblable qu'elles reposent sur des raisons religieuses. C'est encore par des motifs d'ordre économique de même espèce que M. Junod a tendance à expliquer une bonne part des prohibitions en matière d'union conjugale et là encore, malgré la très grande ingéniosité de l'argumentation, nous ne sommes pas convaincus, parce que ces prohibitions, nous les retrouvons presque identiques là où les conditions économiques et la législation en matière de propriété sont toutes différentes. Ce qui est à noter, c'est ce que les interdictions sont plus rigoureuses aux unions entre parents consanguins qu'à celles entre parents maternels. Le fait que les mariages, qui sont interdits aux autres sont permis aux chefs, ne prouve rien : il y a là une sorte de sacrilège sacré. Ces prohibitions d'ailleurs sont beaucoup moins strictes que chez les peuples moins avancés en civilisation : les mariages entre parents éloignés peuvent être autorisés par les familles, moyennant le paiement d'une somme supplémentaire destinés à tuer les scrupules (*dlaya chilongo*) : c'est, suivant l'expression même de l'auteur, une sorte d'expiation. L'épouse, bien qu'achetée, est loin d'être une esclave ; le prix payé constate surtout la légalité, la validité du mariage. Quant à la polygamie, elle a essentiellement des raisons économiques. Chaque village est l'ensemble des habitations d'une famille ; il est d'autant plus considérable que le chef de la famille a plus d'épouses ; l'homme est d'autant plus riche que ses femmes peuvent cultiver une plus grande étendue de terrain, d'autant plus puissant qu'il a plus de fils ; il peut exercer une hospitalité d'autant plus abondante que ses épouses lui prépareront plus de nourriture.

Dans les pages suivantes (101-123), M. Junod retrace à grands traits le tableau de la vie de chaque jour dans les villages, dont il décrit minutieusement la disposition ; il étudie les occupations des hommes et des femmes, les jeux, les fêtes, les voyages et les procès, il donne des détails précis sur le rôle et les fonctions du chef de village, qui est en même temps chef de famille, et sur les repas de chair de bœuf, qui paraissent conserver encore (p. 117) un caractère cérémoniel et à demi religieux.

Dans le chapitre consacré au chef de tribu (p. 125-149), il faut relever les très intéressantes indications relatives à son mariage « officiel » qui ne peut être célébré qu'après la mort de son père et avec une femme achetée pour lui par la tribu entière, aux interdictions rituelles dont son enfance est entourée, au rôle quasi mystique dont il est investi, considéré qu'il est comme l'âme vivante de son peuple et surtout à cette fonction

essentielle de goûter le premier aux fruits de la terre pour en rendre à tous la consommation licite (p. 142 et sq.) : c'est cette coutume que l'on appelle *louma*. Aujourd'hui d'ailleurs cette cérémonie n'est plus obligatoire que pour le millet et la bière de *bakagne*. Dans le chapitre relatif à l'armée (p. 158-182), il convient de mentionner tout spécialement le paragraphe (p. 172 et sq.) consacré à l'administration de la médecine de guerre destinée à fortifier le courage des guerriers et à les rendre invulnérables. Dans certaines tribus thonga la cérémonie présentait un caractère plus sauvage encore que chez les Ba-Ronga : les jeunes gens, qui devaient aller à la guerre pour la première fois, entraient sans vêtement aucun dans un kraal à bœufs et y tuaient de leurs mains un taureau sans se servir d'armes. Puis on mélangeait sa chair à de la chair humaine et ils la mangeaient. La haine (*moubengo*) entrait ainsi en eux. A Mapoute une coutume analogue existe : c'est le chef qui abat d'un coup de hache le taureau terrassé par ses jeunes hommes, il leur en distribue la viande cuite avec la médecine de haine où l'on a mêlé les raclures des phalanges conservées avec soin d'un chef ennemi tué dans un combat. Le lendemain un émétique les délivre de la peur. La vaillance et la haine demeurent seules en eux. Des aspersions lustrales et des pratiques rituelles, apparentées aux procédés de la magie symbolique et destinées à rendre les boucliers plus difficiles à percer, terminent la cérémonie. Au cours du chapitre où il parle de la vie agricole, M. Junod relève (p. 204 et sq.) quelques tabous alimentaires ; ce qu'il faut noter, c'est qu'ils ne sont pas de caractère totémique, il n'existe pas d'ailleurs d'indices d'une organisation totémique chez les Ba-Ronga. Dans la section consacrée à la littérature indigène, M. Junod a inséré neuf contes inédits dont il donne avec la traduction française le texte en langue ronga pour sept d'entre eux. En voici très brièvement l'analyse.

P. 283, *Doukouli, l'Homme Hyène* (Histoire de hyènes qui sous forme humaine épousent des jeunes filles pour les emmener dans leurs terriers et les dévorer. Elles échappent grâce à l'ingéniosité de la plus jeune, qui a pu supprendre la formule magique de transformation et à l'obligeance d'une Rainette qui leur fait passer l'eau).

P. 285, *Sikouloumé*, aventures d'un enfant merveilleusement conçu (des graines données à sa mère par une colombe). Il semble à raison de divers incidents en relation étroite avec le ciel (avec la pluie par exemple et l'orage). C'est un magicien : d'un roseau, il sait faire une palissade ; d'une boulette d'argile, une muraille. Longtemps méprisé par ses frères, parce qu'il ne parle pas, il les sauve des embûches et de la férocité des

ogres. Il oublie son aigrette exprès dans la hutte des mangeurs d'hommes au cours de la chasse aux oiseaux où il s'est mis à parler. Il retourne la chercher, l'arrache à une vieille ogresse, entraîne ses compagnons en un village de cannibales où on tente de les empoisonner, puis de les égorger ; ils échappent à tous les périls, grâce à ses ruses, et s'enfuient en emmenant avec eux tous les bœufs du village ; ils réussissent à se dérober aux poursuites, Sikouloumi est changé en zèbre par les gens de Monombéla. Son serviteur lui rend la forme humaine en l'ébouillantant et il devient roi de son pays.

P. 303, *Matikatika*. Sa mère, alors qu'elle le portait, refusait toute nourriture, elle voulait du miel, mais du miel si pur qu'on n'en pouvait trouver ; enfin loin, bien loin, sa mère découvrit un lac d'eau sucrée, il y puisa et elle fut satisfaite. Mais ennuyé de toute la peine qu'il avait dû prendre, il déclara qu'il ne boirait plus, à moins d'avoir de l'eau vraiment pure ; elle n'en trouva que fort loin et en ce même lac, elle le but tout entier, tant il était doux. Cela mécontenta le maître de l'eau, *Chitoukouloumoukoumba* qui ne l'épargna que parce qu'elle lui promit l'enfant qu'elle avait dans son sein et lui rendit toute son eau. Mais Moutikatika naquit avec des osselets divinatoires et grâce à eux imagina mille ruses par lesquelles il échappa à l'ogre quand il vint le manger. Il finit par lui faire manger son père à sa place.

P. 311. *Nouakoungoukouri*. Encore une histoire de mangeur d'hommes qui dévora sa femme et que dévora un oiseau qui semble bien être l'âme de celle qu'il a tuée. Le rôle révélateur et divinatoire du Ciel est bien mis en lumière dans ce conte.

P. 313. *La femme et la fille de Mboukouana*. La fille de la femme de Mboukouana est enlevée par l'Eau, fils du Ciel. Mboukouana se suicide après avoir tué son épouse. La fillette grandit en un village de cannibales : au moment où elle allait être dévorée, une vieille à qui elle a donné de la nourriture la fait échapper et lui enseigne le moyen de ressusciter son père et sa mère. Elle se dérobe aux mangeurs d'hommes en se changeant momentanément en pierre. Revenue chez elle, elle rend la vie à ses parents, mais après avoir refusé tous les partis, elle se laisse enlever par les Hommes à une jambe. Au bout de bien des années ses frères s'en viennent la chercher et avec l'aide de son fils aîné, qui tue son frère cadet, l'enfant à une seule oreille, elle trompe la surveillance de son mari et rentre en son village sous la protection de ceux qui sont venus la quérir.

P. 327. *Longolaka, le père envieux*. Il tue son fils, par ce qu'il est

plus beau que lui. Sa femme devient une seconde fois enceinte, et pour la même raison il veut tuer son nouvel enfant. Il réussit à s'échapper, grâce à l'aide de son oncle et se réfugie au loin dans une hutte habitée par un personnage invisible, qui le fait très puissant, lui donne des troupeaux et des épouses et lui confie une armée à la tête de laquelle il massacre son père et toute sa tribu à l'exception de sa mère et de son oncle, qu'il ramène au pays de l'être invisible.

P. 339. *Conte de Grosse Tête.* Ce conte, d'origine sans doute à demi européenne, rappelle l'histoire de la Belle et la Bête et celle de Psyché; le mari difforme qu'a accepté Minina, la fille du gouverneur, est enfermé tout entier dans sa propre tête dont il sort la nuit. C'est un enchanteur qui bâtit à sa fantaisie des palais merveilleux.

P. 352. *Les souris* (sans texte), conte koua, conte satirique sur la paresse des hommes.

P. 354. *Le Gambadeur de la Plaine* (la traduction seulement est donnée). Ce conte est curieux parce que c'est le seul où apparaît une croyance apparentée aux croyances totémiques. La vie de toute une famille est liée à celle d'un buffle; lorsque le Gambadeur de la Plaine est tué par le mari de la fille aînée qui ne savait rien de cette mystérieuse connexion, elle essaie par des médecines magiques de le ressusciter, mais n'y peut réussir complètement. Elle va porter la nouvelle à son village et tout le clan se coupe la gorge.

Le chapitre II de la seconde partie contient d'intéressants détails sur la médication par les simples et les pratiques chirurgicales des Ba-Ronga (p. 364-376).

Cette très longue analyse ne donne cependant qu'une idée imparfaite et incomplète du très riche contenu de ce livre de bonne foi qui compte au nombre des meilleures contributions qui aient été apportées au cours de ces dernières années à l'ethnographie comparée et à la science des religions. Grâces à M. Junod, nous avons sur les Ba-Ronga une monographie qui peut rivaliser avec les travaux classiques de Callaway sur les Zoulous.

L. Marillier.

Paul Volz. — **Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias.** — Goettingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1897, in-8, 93 pp., prix 2 marks 80.

Cette brochure que nous présentons un peu tardivement aux lecteurs de la *Revue* est du plus haut intérêt. Bien écrite, claire, très substantielle, car en peu de pages elle traite un grand sujet, on pourrait lui donner avec une variante, le titre que Frowde a mis en tête de ses Essais : *A short study on a great subject.*

Il s'agit avec tous les secours de la critique récente de l'Ancien Testament de reviser l'idée que l'on se fait du Messie chez les prophètes. Trop longtemps on s'est laissé influencer par la notion messianique que nous trouvons exposée dans les Évangiles et l'on a estimé à tort que le centre de la doctrine prophétique devait être cherché autour de cette notion. Or, une étude attentive des textes remet les choses au point. Il ressort de l'étude de la prédication des prophètes que l'idée du Messie est étrangère au prophétisme d'avant l'exil, qu'elle n'est qu'une idée accessoire qui ne prend vraiment corps que chez les prophètes de l'exil et d'après l'exil.

Pour faciliter la compréhension de son travail, M. Volz résume dans ses premières pages toute sa pensée dans trois thèses qu'il défendra ensuite. On pourrait critiquer une telle méthode; et cependant elle a du bon. Il va de soi que les thèses de M. V. lui ont été suggérées simplement après avoir étudié le sujet et qu'il les a ainsi proposées au lecteur pour lui permettre de suivre d'une manière plus attentive sa démonstration. Voici les trois thèses : 1° l'idée d'un Messie est étrangère au prophétisme d'avant l'exil; 2° dans les écrits des prophètes préexiliens depuis Amos jusqu'avant Ézéchiel il n'y a aucun texte messianique; 3° les espérances messianiques que l'on trouve dans Ézéchiel sont étrangères à l'esprit prophétique proprement dit et doivent être expliquées par une tendance d'esprit différente.

Comment notre auteur va-t-il démontrer ces trois thèses?

Dans la première partie de son travail (pp. 1-17), partie générale dans laquelle il embrasse tout le prophétisme d'avant l'exil, M. V. cherche à démontrer que le Messie est une personne d'allure purement politique, n'ayant rien de spécialement religieux. C'est un chef puissant qui sauve Israël du danger et conduit le peuple à la victoire contre les peuples étrangers. Il n'a aucun devoir religieux ou moral à remplir, soit en

Israël, soit à l'égard des peuples étrangers, soit comme prophète, soit comme prêtre. Le Messie n'est pas un facteur de l'universalisme; au contraire, il est et reste le chef d'un peuple particulier, bien défini et dont la fonction est bien délimitée. La prédication du prophète est une prédication ardente rappelant le peuple à la justice et au pacte qu'il a conclu avec Jahvé; ce n'est pas une prédication visant le salut à venir du peuple. Le prophète d'ailleurs ne pourrait admettre un intermédiaire entre la nation et Jahvé; car le Messie serait comme le vicaire de Jahvé. Le peuple doit aller directement à son Dieu. Le prophète est aussi opposé que possible à la monarchie et à toutes ses conséquences, luxe, richesses, etc. Il ne pourrait donc admettre un royaume terrestre où forcément se réaliserait une conception du monde qu'il n'admet pas. Le prophète ne peut avoir annoncé la venue d'un roi messianique dans le sens ordinaire du mot, puisqu'il aurait ainsi mis un intermédiaire entre la conscience du peuple et son Dieu.

La seconde partie (pp. 17-88) étudie les prophètes, préexiliens en détail (Amos, Osée, Ésaïe, Michée, Sophonie, Jérémie, Nahum, Habakuk, Ézéchiel) et passe au crible d'une critique impitoyable tous les passages dits messianiques. Une conclusion résumant le travail termine la brochure (pp. 89-92).

Nous ne pouvons suivre notre auteur dans son exégèse et sa critique. Il montre dans ces pages une remarquable aptitude au maniement des textes et nous avons admiré son sens critique. Cependant, dans cette seconde partie, la plus importante, il nous a paru marcher sur un terrain bien mouvant. L'hypercritique est l'enfant terrible de la critique; et il m'a paru qu'il avait souvent préféré l'enfant à la mère. Je crains que ses thèses, qui paraissent très justes, ne l'aient quelquefois induit à trop solliciter les textes ou même à déclarer inauthentiques ceux qui le gênaient trop. Que de choses ne ferait-on pas dire aux textes si l'on se laisse aller sur la pente toujours glissante de l'hypercritique? Ainsi je ne suis point du tout de l'avis de M. V. que l'idée messianique soit absente d'Ésaïe et qu'on ne commence à la voir poindre que chez Ézéchiel. Ceci dérange peut-être un peu ses combinaisons, mais le malheur n'est pas grand si ses thèses s'appliquent réellement au prophétisme littéraire d'avant Ésaïe.

M. V. a trouvé là un filon excellent; une idée très juste lui est venue à l'esprit en lisant les prophètes; il a peut-être un peu exagéré en englobant dans sa recherche des prophètes comme Ésaïe et Jérémie; bien des résultats de son exégèse seront contestés, car ils sont contes-

tables. Mais, à mon avis, il a mis en pleine lumière et a prouvé, ce qui n'est point de peu d'importance, que l'idée du Messie est primitivement un élément étranger à la prédication prophétique.

X. Kœnig.

J. Estlin Carpenter et G. Harford-Battersby. — **The Hexateuch.** — Londres, Longmans, Green et Cie, 1900, in-4, t. I, p. xii et 279, t. II, p. 359.

Cet ouvrage en deux volumes rappelle, en grande partie, celui que M. Holzinger a publié, en 1893, sur le même sujet; mais il en diffère aussi. Il ne nous offre pas seulement, comme l'ouvrage allemand, une introduction à l'Hexateuque, mais encore tout le texte de celui-ci, d'après la version anglaise révisée, avec des notes explicatives. C'est donc un travail à la fois étendu et important. Il a d'abord été élaboré par un groupe de savants et publié finalement par deux d'entre eux, nommés en tête de ce compte-rendu. Le premier volume est consacré tout entier aux questions d'introduction. Le second renferme le texte du Pentateuque, puis une introduction spéciale au livre de Josué et enfin le texte de ce dernier.

Les auteurs se placent au point de vue de la critique moderne, d'après laquelle l'Hexateuque est une compilation de différentes sources, provenant de diverses époques. Dans un premier chapitre, ils montrent, par des exemples empruntés à la Bible et à d'autres écrits, qu'ailleurs nous pouvons constater des procédés littéraires semblables. Puis ils présentent les raisons pour lesquelles Moïse ne peut pas être l'auteur du Pentateuque, comme le veut la tradition. Ils mentionnent les doutes qui se sont élevés de bonne heure à ce sujet, parmi les docteurs juifs et chrétiens, les travaux des précurseurs de la critique moderne, au xviie siècle, puis les conjectures si fructueuses d'Astruc, qui a mis fin aux tâtonnements précédents, en montrant que, dans la *Genèse*, on peut distinguer sans peine deux rédactions nettement distinctes. Ils font voir que la critique plus récente, guidée par cette importante découverte, a fini par constater que l'Hexateuque est une compilation d'au moins quatre sources écrites principales, P, J, E, D. Ils exposent partout les arguments sur lesquels reposent ces différents points de vue.

Ces résultats étant acquis, il s'agit de savoir dans quel ordre chro-

nologique il faut placer les divers documents qui entrent dans la composition de l'Hexateuque. Voici les solutions auxquelles s'arrête notre ouvrage : J et E (les sources jéhoviste et élohiste) remontent plus haut que D (le Deutéronome), qui, sous sa forme primitive, fut rédigé au VIIe siècle avant notre ère et provoqua la réforme de Josias. Le document jéhoviste, qui a un caractère judéen et qui est le produit d'une école plutôt que d'un seul auteur, fut composé entre 850 et 750. Le document élohiste, d'origine éphraïmite, doit avoir été rédigé dans la première moitié du VIIIe siècle, sous le règne prospère de Jéroboam II. Le code sacerdotal ou P date de l'époque post-exilienne et forme lui-même déjà une œuvre de compilation, renfermant plusieurs codes différents. Celle-ci existait, quand Esdras entreprit sa mission. Plus tard, elle subit cependant encore une série d'additions. On trouve, en outre, dans l'Hexateuque des morceaux qu'il est impossible de classer exactement, c'est-à-dire d'assigner à l'une des sources mentionnées, comme *Gen.* XIV, et les morceaux poétiques *Gen.* XLIX, 2-27; *Ex.* XV, 2-18; *Deut.* XXXII, 1-43 et XXXIII, 2-29. Un chapitre spécial, rédigé par M. Cheyne, réduit à leur juste valeur certaines conjectures qu'on a basées sur l'archéologie assyro-babylonienne et égyptienne et invoquées à tort contre la date attribuée plus haut à certaines sources de l'Hexateuque. Le dernier et XVIe chapitre du premier volume traite de la manière dont ces sources ont été successivement réunies ou combinées : J et E furent réunis avant la rédaction de D; ce dernier, qui avait d'abord une existence indépendante, fut combiné avec JE après la ruine du royaume de Juda; finalement JED fut combiné, vers 400, avec P. Mais postérieurement encore, certaines additions furent faites à cette œuvre d'ensemble.

A ces chapitres sont joints plusieurs appendices, qui doivent en corroborer les résultats, en relevant les différences de langage et autres qui existent entre les divers documents mentionnés. Dans le premier appendice sont recueillis les termes et locutions caractéristiques de J et de E, ainsi que du rédacteur de JE, puis ceux de l'école deutéronomique et enfin ceux du document sacerdotal. Le second appendice est une synopse des lois que renferment les divers codes du Pentateuque, ce qui permet de constater les divergences qui existent entre elles. Le troisième et dernier appendice offre une synopse comparative des parties narratives des différentes sources de l'Hexateuque, ce qui fait ressortir le manque d'harmonie qui existe également entre elles à ce sujet.

L'introduction spéciale au livre de Josué a sa raison d'être; car ce

livre, tout en ayant été puisé aux mêmes sources que le Pentateuque et remanié d'une *façon* plus ou moins semblable, offre cependant certains traits distinctifs. Ainsi les sources J et E y ont été beaucoup moins respectées, tandis que la rédaction deutéronomique, fort discrète dans les quatre premiers livres de l'Hexateuque, est tout à fait prédominante dans la première moitié du dernier. Pour expliquer ce fait, on a eu recours à différentes explications. Dans notre ouvrage, on s'arrête à l'idée que les parties de JE, se rapportant à l'époque de Josué, furent séparées des parties antérieures, pour former un livre à part, lorsque le Deutéronome y fut ajouté; qu'elles furent ensuite retravaillées autrement que le reste de l'Hexateuque, d'abord par l'école deutéronomique et ensuite par l'école sacerdotale; que le Pentateuque, formant de bonne heure la *Torah*, jouissait dès lors d'une sainteté et d'une autorité supérieures, qui firent particulièrement respecter son contenu, tandis que, le livre de Josué ne participant pas à ce privilège, on eut beaucoup moins de scrupule à le remanier plus librement. Nous sommes porté à croire que cette solution de l'un des problèmes les plus difficiles relatifs à la composition de l'Hexateuque, mérite la préférence sur d'autres qu'on a mis en avant à ce sujet.

Le contenu de l'Hexateuque que notre ouvrage nous présente intégralement, est arrangé typographiquement de façon qu'on ne puisse pas seulement distinguer les textes des principales sources qui constituent cette grande œuvre de compilation, mais encore toutes les additions qui y ont été faites successivement par les nombreux rédacteurs qui y ont collaboré. Nous avons donc là une imitation de la Bible hébraïque publiée par M. Haupt et de la Bible allemande due à M. Kautzsch et à ses collaborateurs. L'analyse des textes, complétée par de nombreuses notes, est toutefois beaucoup plus minutieuse que dans cette dernière version. Notre ouvrage suit, à cet égard, comme touchant les questions d'introduction, les principaux résultats de l'école critique dont Reuss, Kuenen et Wellhausen ont été les promoteurs. Concernant certains textes dont la provenance est difficile à déterminer, notre ouvrage suit quelquefois sa propre voie. Sous ce rapport, l'unanimité des avis ne saurait être atteinte; mais cela n'est pas non plus d'une importance majeure. Touchant les grandes lignes, nous trouvons au contraire ici une nouvelle preuve que l'opinion de la plupart des hommes compétents et impartiaux ne diffère plus guère et qu'il faut cesser de croire que la critique biblique se trouve dans un désarroi sans issue.

Notre ouvrage est donc fort recommandable. Il ne peut d'ailleurs pas

en être autrement, puisqu'il est dû à la collaboration d'un groupe d'hommes parfaitement versés dans la matière. Il rendra service aux savants mêmes, en présentant, sur la plupart des problèmes en question les solutions les plus satisfaisantes, et en mentionnant, sur les points encore controversés, l'avis des meilleurs critiques modernes. Il rendra surtout service au grand public qui s'intéresse aux études bibliques. Et l'on sait que, dans les pays de langue anglaise auxquels cet ouvrage est surtout destiné, les lecteurs de ce genre sont fort nombreux. A l'aide d'un guide aussi sûr, tout homme lettré pourra se rendre compte des principaux résultats de la critique moderne sur l'Hexateuque; c'est-à-dire sur l'une des parties les plus importantes de l'Ancien Testament. Nous pensons qu'il est désirable que cet exemple soit de plus en plus suivi et qu'on vulgarise toujours davantage les résultats certains de la critique biblique, pour faire disparaître le désaccord choquant et dangereux qui existe entre les théologiens, au courant de ces résultats et influencés par eux, et le monde laïque, qui les ignore généralement.

C. Piepenbring.

W. Fowler. — **The Roman Festivals of the Period of the Republic**, dans la Collection des *Handbooks of archaeology and antiquities*. — Londres, Macmillan and C^e, 1899.

La collection des *Handbooks of archaeology and antiquities*, dirigée par le professeur Percy Gardner et publiée par la puissante maison Macmillan and C^o de Londres et New-York, s'est augmentée, l'an dernier, d'un nouveau volume des plus intéressants, consacré aux fêtes religieuses de Rome. L'auteur, M. W. Fowler, s'est enfermé dans la période républicaine. Il a pu ainsi éliminer toutes les cérémonies du culte impérial et des cultes orientaux qui avaient pris, à Rome, sous l'Empire, une si grande place et un développement si curieux. Pour être ainsi restreint, le sujet qu'il a traité n'en est pas moins d'une haute importance. L'histoire de la religion romaine, des traditions, des cérémonies, des fêtes, des rites auxquels se plaisaient tant les Romains de la République, est loin d'être entièrement faite. C'est là, pour les érudits, un champ très vaste, dont quelques parties sans doute ont été déjà défrichées, mais où il reste encore bien des sillons à creuser, bien des découvertes à faire.

Le plan du livre de M. Fowler est très simple et très net. Dans une introduction assez développée (p. 1-20), l'auteur rappelle quelle fut la méthode adoptée par les Romains pour le comput du temps, dans quel ordre les mois se succédaient, quelles étaient les divisions de chaque mois, et les diverses catégories de jours (*fasti*, *comitiales*, *nefasti*, etc). Il indique ensuite à quelles sources nous pouvons puiser nos renseignements sur les fêtes de l'année romaine ; il énumère les fragments de calendriers qui nous sont parvenus, et qui sont tous réunis dans le 1er volume du *Corpus inscriptionum latinarum* : il montre que les Fastes d'Ovide sont un guide précieux pour les mois dont ils s'occupent. Tous ces documents, épigraphiques et littéraires datent des premiers temps de l'Empire, c'est-à-dire sont postérieurs à la réforme du calendrier romain par César ; mais M. Fowler rappelle, d'après Mommsen, combien il est facile de reconnaître les additions ou les changements, d'ailleurs peu importants et peu nombreux, dus à la réforme julienne. A la suite de l'Introduction, se trouve un calendrier synoptique de l'année romaine, qui résume les renseignements fournis par les *Fasti antiquissimi*, par les calendriers plus récents (*additamenta ex fastis*) et par les auteurs (*additamenta ex scriptoribus*).

Le corps du livre est divisé en douze chapitres, dont chacun est consacré à l'un des mois de l'année romaine. Dans chaque chapitre, l'ordre suivi est l'ordre chronologique ; ainsi du 1er mars à la fin de février, l'auteur passe en revue les diverses fêtes religieuses qui se célébraient à Rome sous la République. A propos de chacune de ces fêtes, il étudie la nature et les attributions de la divinité qui en était l'objet, le sens des rites dont elles se composaient, les problèmes de topographie ou d'archéologie qu'elles peuvent aider à résoudre ou au contraire qu'elles posent. Le caractère même de la collection, dans laquelle a été publié le livre de M. Fowler, lui interdisait de discuter toutes ces questions avec l'appareil d'érudition qui serait nécessaire ailleurs ; mais du moins, soit dans le texte, soit en note, les textes les plus importants sont cités ou indiqués ; les références bibliographiques essentielles sont mentionnées. Tout en étant surtout destiné à résumer les résultats déjà acquis, le livre de M. Fowler sera, pour beaucoup d'érudits, un excellent et précieux instrument de travail (*But I hope that British and American students of Roman history and literature, and possibly also anthropologists and historians of religion may find it useful as a book of reference, or may learn from it where to go for more elaborate investigations*).

Après avoir parcouru toute l'année, l'auteur, dans une conclusion qui répond pour ainsi dire à son introduction, s'efforce de dégager quelques idées générales. D'après lui, le calendrier romain renferme, à l'état fossile (*in a fossilized condition*), des restes ou survivances de trois périodes différentes. La plus ancienne de ces périodes serait celle pendant laquelle les habitants du Latium, groupés sur le sommet des collines, se croyaient entourés d'un monde d'esprits, ayant élu domicile dans tels ou tels objets ou encore représentés par ces objets (le chêne de Jupiter Feretrius, le figuier sacré de Rumina, la pierre de Terminus, la lance de Mars). La seconde période est celle de la vie agricole; c'est à elle que l'auteur rapporte le culte de Vesta, celui de Janus, et toutes les fêtes religieuses de caractère proprement pastoral et agricole: Robigalia, Ambarvalia, Opiconsivia, Vinalia, Terminalia, etc. Enfin la troisième période trahit un grand progrès dans la vie sociale; alors apparaissent les fêtes du Septimontium, les Fornacalia ou fêtes des Curies, la Procession des Argées, et toutes les cérémonies qui jouent un rôle dans la vie de la cité. Cette dernière période est celle que la tradition romaine a personnifiée, en quelque sorte, sous le nom de Numa. Ces trois périodes sont purement latines ou italiotes. Plus tard des influences extérieures, étrangères, vinrent modifier la physionomie primitive de la religion romaine: ce furent d'abord l'influence étrusque, ensuite l'influence de la Grèce et de l'Orient hellénisé. Ces influences s'exercèrent beaucoup moins sur le fond même de la religion, sur la théologie, sur le rituel romains que sur les apparences extérieures. Le caractère de la religion romaine fut toujours essentiellement conservateur.

Le livre de M. Fowler est bien, comme l'indique son sous-titre, une *Introduction à l'étude de la religion romaine*. Il n'apporte pas, à proprement parler, de résultat nouveau; d'ailleurs ce n'était pas là le but visé; mais il expose clairement et il coordonne les résultats acquis. C'est un bon livre, fait avec beaucoup de soin, beaucoup de conscience, et qui nous paraît appelé à rendre de grands services.

J. Toutain.

M. Friedlaender. — **Der vorchristliche jüdische Gnosticismus.** — Göttingen, Vandenhœck et Ruprecht. 1 vol. in-8 de xi et 123 pages.

Dans un écrit de 1897 M. Friedländer avait énoncé l'opinion que le judaïsme hellénique antérieur au christianisme comprenait une tendance conservatrice, qui maintenait par égard pour la piété traditionnelle l'observance des prescriptions légales dont elle dégageait par l'exégèse allégorique le sens purement spirituel ou moral, et une tendance radicale qui, poussant jusqu'à leurs conclusions logiques les principes de l'idéalisme alexandrin, aboutissait à la suppression des observances légales dans la vie pratique pour ne garder que les idées dont elles étaient l'expression symbolique. Cette thèse théoriquement très défendable ne rencontra pas un accueil favorable auprès de la majorité des critiques. On lui fit observer que l'existence de ce radicalisme abolitionniste n'était attestée par aucun document et que, sous réserve de témoignages positifs à l'appui, il fallait jusqu'à plus ample information la considérer comme hypothétique. Dans l'ouvrage qui nous occupe ici M. Friedländer s'est efforcé de fournir les preuves qu'on lui réclamait. Bien loin d'atténuer sa thèse première il l'a, au contraire, accentuée. « La preuve me parait faite, dit-il en terminant, que l'émancipation à l'égard de la Loi, telle qu'elle s'affirme dans le judéo-christianisme et dans le paganochristianisme, était déjà réalisée avec toutes ses nuances dans la Diaspora juive antérieure au christianisme. Ce n'est pas Paul qui en est l'auteur, ce n'est pas lui qui a institué le principe de l'abolition de la Loi, ce sont les radicaux du judaïsme alexandrin. L'allégorie a suscité tous les degrés d'émancipation légale : le conservatisme philonien qui maintient les observances par piété, le dédain à l'égard des cérémonies religieuses et nationales et finalement l'abolition de la Loi ». Le christianisme n'a fait que continuer le mouvement.

L'enquête instituée par M. Friedländer tend à établir : premièrement l'existence réelle de ce radicalisme juif dont on conteste l'existence ; secondement l'existence d'un gnosticisme juif antérieur au christianisme. Elle est extrêmement intéressante. Nous doutons que ses conclusions soient acceptées par des juges moins prévenus que l'auteur en faveur de cette transposition de l'émancipation légale, du monde chrétien dans le monde juif.

Il s'appuie tout d'abord sur un passage de Philon (*De migrat. Abrahami*, éd. Mangey, t. 1, p. 450) où celui-ci condamne des gens qui mé-

prisent les lois écrites pour ne conserver que l'enseignement dont elles sont les symboles. Il faut, dit le grand docteur judéo-alexandrin, non seulement recueillir la vérité toute nue, mais encore respecter la forme sous laquelle des hommes inspirés de Dieu l'ont établie et ne pas scandaliser la masse. Ce passage, rédigé en termes très généraux, peut s'appliquer aussi bien à des païens favorablement disposés pour le monothéisme juif, mais peu soucieux de se soumettre aux observances de la loi, qu'à des Juifs proprement dits. Il est unique de son genre dans l'ensemble très considérable des œuvres de Philon. Est il vraisemblable que s'il y avait eu parmi les Juifs alexandrins une proportion notable de radicaux poussant le spiritualisme jusqu'à supprimer la Loi, Philon pour lequel la Loi de Moïse est la révélation suprême de Dieu et qui, malgré la largeur et la générosité de ses idées religieuses, n'en demeure pas moins très attaché aux institutions nationales de son peuple, n'eût parlé qu'une seule fois de ces adversaires particulièrement dangereux et compromettants, alors qu'à l'égard des Juifs plus étroitement légalistes que lui il devait avoir tout intérêt à ne pas être confondu avec eux ? Philon n'est pas un conservateur dans le judaïsme de la Dispersion. Il est, au contraire, le représentant de la tendance libérale dans le judaïsme de son temps. Toute son argumentation est sans cesse dirigée contre les littéralistes et les conservateurs étroits qui ne savent pas reconnaître le sens profond et purement moral des institutions du judaïsme. Il a constamment le langage d'un réformateur.

M. Friedländer reconnait lui-même que les Esséniens et les Thérapeutes ne peuvent pas être invoqués à l'appui de sa thèse, puisque ni les uns ni les autres ne suppriment la Loi d'une façon apparente, quelque liberté qu'ils prennent à l'égard de certaines de ses prescriptions, et que Philon lui-même les couvre de louanges, alors qu'il condamne les contempteurs de la Loi. Mais il en appelle aux sectes juives énumérées par Justin Martyr (*Dial.*, 80), notamment aux Génistes, aux Méristes et aux Helléniens. En réalité nous ne savons rien de ces sectes ; c'est une hypothèse toute gratuite de les considérer comme des partisans de la suppression de la Loi. Qu'il y ait eu des sectes dans le monde juif de la Dispersion, c'est possible et même probable, encore que les hérésies juives mentionnées par Hégésippe et par Eusèbe semblent avoir fleuri en Palestine plutôt que dans le judaïsme hellénique ; de plus, pour autant qu'elles ne sont pas totalement inconnues, elles ont un caractère gnostique et elles ne peuvent pas, de ce chef seul, être accusées d'avoir supprimé la Loi.

M. Friedländer en appelle aussi à certaines sectes gnostiques chrétiennes ou tout au moins combattues comme de dangereuses hérésies par les controversistes chrétiens, spécialement les Ophites, les Caïnites et les Sethites qui étaient violemment antijudaïsants. Il relève chez Philon, dans le traité *De Posteritate*, des passages où celui-ci combat des impies qui offrent quelques analogies avec le peu que nous savons sur le compte de ces hérétiques par leurs adversaires chrétiens et il en conclut : 1° que ces gnostiques chrétiens ne sont que les continuateurs de gnostiques juifs contemporains de Philon et par conséquent antérieurs au christianisme ; 2° que ces derniers se recrutaient parmi les radicaux du judaïsme hellénique aussi bien que parmi les païens (p. 25). Tout cela n'est-il pas extrêmement aventureux ? Les analogies signalées sont d'un caractère très général. Ce qui est vrai, c'est que l'interprétation allégorique de Caïn et d'Abel d'après Philon renferme des éléments qui ont pu être exploités dans un sens analogue à celui qu'adoptèrent plus tard les Caïnites. Mais ces sectes ne sont pas seulement antilégalistes, elles sont aussi radicalement hostiles au judaïsme et au Dieu des Juifs. A quel titre leurs prédécesseurs, s'ils existaient au temps de Philon, pourraient-ils être considérés comme des membres de cette tendance radicale dont il s'agit de démontrer l'existence dans le judaïsme hellénique ? On se demande ce qu'il pouvait bien y avoir de juif chez eux. De ce que les Ophites, les Sethites, les Caïnites, les Melchisédékiens opposaient au Dieu de l'Ancien Testament des puissances divines identifiées avec des personnages de ce même Ancien Testament, on peut conclure qu'ils ne sont pas spécifiquement d'origine chrétienne, mais il n'y a aucune raison d'en déduire que ces sectes existaient avant le christianisme, puisque la floraison gnostique sur le terrain de l'Ancien Testament s'est très certainement épanouie après l'ère chrétienne, soit en dehors du christianisme, soit dans ces régions confuses où les spéculations gnostiques chrétiennes, juives, helléniques et orientales foisonnent depuis la fin du Ier siècle de notre ère. Le règne de l'Ancien Testament n'est pas fini à partir de l'apparition du christianisme, ni dans le monde chrétien, ni dans le syncrétisme gnostique extérieur au christianisme. Et l'allégorie judéo-alexandrine ne s'est pas tout entière christianisée.

Ce qui nous paraît juste dans la thèse de M. Friedländer, c'est d'abord que l'idéalisme judéo-alexandrin, en réduisant les observances légales à ne plus être que des symboles de vérités morales ou religieuses sans efficacité rituelle proprement dite, aboutissait logiquement à la

suppression de ces observances. C'est en second lieu que les nombreux prosélytes païens, gagnés au monothéisme par la propagande juive et affiliés à la synagogue par spiritualisme religieux bien plutôt que par la séduction des observances légales, déchargés par les Juifs eux-mêmes d'une grande partie des pratiques lévitiques, devaient être en majeure partie fort disposés à la suppression de ces pratiques, qu'on leur avait appris à considérer comme symboliques dès le début et qui n'étaient pas consacrées pour eux par le prestige de la piété traditionnelle de leurs pères. C'est dans ce monde de σεβόμενοι τὸν θεὸν que le christianisme universaliste a recruté ses adhérents. J'ai soutenu cette opinion dans mon livre sur les *Origines de l'Épiscopat* (p. 93) ; ce n'est pas là une nouveauté. Mais je persiste à croire que ce sont l'apôtre Paul et ses premiers collaborateurs universalistes qui ont opéré la révolution préparée par le judaïsme libéral judéo-alexandrin dont Philon est le représentant. La violente animosité que l'apôtre Paul suscite chez les Juifs dans toutes les localités où il passe, la lutte intense qu'il eut à soutenir même contre des Juifs assez libres d'esprit pour adhérer au judéo-christianisme et dont ses épîtres sont un témoignage incontestable, prouvent qu'il n'y avait pas alors dans le monde judéo-hellénique de groupements constitués par des radicaux juifs tels qu'en postule M. Friedländer pour lesquels la suppression pratique de la Loi fût déjà un fait accompli. Qu'il y eût dans presque toutes ces synagogues un parti tout prêt à admettre une pareille réforme, le succès même de l'apôtre Paul entraînant avec lui une partie des affiliés le prouve. Le fruit était mûr. Mais c'est bien Paul qui l'a fait tomber, parce qu'il apportait un principe ecclésiastique nouveau, un principe social autour duquel les abolitionnistes pussent se grouper pour dresser l'ἐκκλησία à côté de la synagogue.

La seconde partie du travail de M. Friedländer établit l'existence de spéculations gnostiques dans le judaïsme alexandrin et dans le judaïsme palestinien, sous l'influence du précédent, dès la première moitié du Iᵉʳ siècle et même plus tôt. Sur ce point je souscrirais plus volontiers aux conclusions de l'auteur, à condition d'en atténuer l'expression. Déjà dans les œuvres de Philon il y a de nombreux éléments du futur gnosticisme, non seulement sa méthode allégorique, sa théorie de la connaissance intuitive, mais encore l'ébauche de ce monde d'éons qui atteint un si haut degré de prospérité dans les systèmes gnostiques du IIᵉ siècle. Est-ce à dire que Philon soit un gnostique? Non pas, pas plus qu'on ne peut, avec M. Friedländer, trouver dans ses œuvres des passages polémiques dirigés contre tel ou tel sys-

tème gnostique déjà nettement constitué. Mais Philon et le judéo-alexandrisme en général portent dans leurs flancs, le gnosticisme aussi bien que l'universalisme, de même que l'angélologie palestinienne, toute la végétation de créatures intermédiaires entre Dieu et les hommes qui fleurit dans la cosmologie des Hénoch et dans les visions des apocalypticiens est un aliment tout préparé pour le gnosticisme palestinien. M. Friedländer qualifie, p. 66, le Ier siècle de notre ère, de « Sturm und Drangperiode » des spéculations théogoniques et théosophiques. Le mot est heureux et me paraît juste.

Mais il va de nouveau trop loin quand il prétend retrouver en Palestine, à l'époque de Jésus, un groupe d'Ophites assez important pour préoccuper les rabbins (p. 66 et suiv.). D'après lui, ce seraient eux surtout qui, à cette époque, auraient été qualifiés de « Minim » et non, comme on le croit généralement, les chrétiens. Ici, comme dans la dissertation sur les radicaux du judaïsme hellénique, l'auteur presse, pour les appliquer à la secte des Ophites, des données de caractère général dont l'historicité aurait d'ailleurs besoin d'être contrôlée. Pour nous prouver, par exemple, que l'hérésie d'Élischa ben Abuja, plus connu sous son nom d'apostat, Acher, était un gnosticisme antinomien, il nous est rappelé qu'il profanait le sabbat en montant à cheval et en cueillant des fruits (p. 107). C'était, en effet, fort peu canonique, mais n'y a-t-il pas une grande distance de ces libertés à un antinomisme principiel comme celui des Ophites? Et quand parmi les groupes de pécheurs on rencontre les habitants de Kephar Nachum (Capernaüm), n'est-il pas plus simple de voir là des chrétiens que l'école gnostique de Capernaüm (p. 109)?

M. Friedländer finit par voir des Ophites partout. Mais s'il y a de l'exagération dans ses conclusions, s'il aurait mieux fait de se borner à signaler les traces d'une tendance gnostique dans le monde juif palestinien et grec dès les premiers temps de l'ère chrétienne et de se résigner à reconnaître que la nature de ces spéculations encore inorganiques nous échappe, il n'en reste pas moins que sa dissertation est pleine d'intérêt, qu'il y a groupé des textes abondants qui jettent un peu de lumière sur la genèse si obscure du gnosticisme. Quoiqu'elle date de 1898, je me reprocherais de ne pas l'avoir signalée à nos lecteurs.

Jean RÉVILLE.

R. Wunsch. — **Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom.** — 1 vol. in-8°, de 123 pages avec Indices. Leipzig, Teubner, 1898. Prix : 5 marks.

La publication de M. Wunsch, dédiée à M. A. Dietrich, est une contribution très intéressante à l'histoire des conjurations magiques dans l'antiquité. Elle reproduit les dessins grossiers et les formules malheureusement trop souvent illisibles ou mutilées de quarante-huit lamelles de plomb roulées en forme de cylindres qui ont été découvertes en 1850 dans la Vigna Marini, près la Via Appia, à gauche en sortant de la porte Saint-Sébastien. M. Matter et M. de Rossi les ont connues, puis elles ont passé à travers plusieurs dépôts. Actuellement elles sont au Musée Kircher, à Rome. Elles ont été trouvées dans un tombeau, à l'intérieur de petits sarcophages en marbre ou en terre cuite.

Ce sont des conjurations destinées à nuire à des cochers du cirque. M. Wunsch, en se fondant sur les formes des caractères, les particularités de l'orthographe dans les formules latines ou grecques, la terminologie et les noms propres, en comparant notamment ces noms propres avec ceux des médaillons contorniates, croit pouvoir déterminer assez exactement leur date à la fin du IVᵉ et au commencement du Vᵉ siècle. Ce sont de véritables lettres à l'adresse des divinités chthoniennes. On se servait de lamelles de plomb, d'une part parce que le métal est plus durable, d'autre part parce que le plomb avait la réputation méritée d'être un métal malsain. On observe que les rouleaux ont été fixés par des clous, pour donner une consécration plus grande aux conjurations suivant un usage bien connu dans la dévotion païenne.

Saint Jérôme, dans la Vie de saint Hilarion, raconte l'histoire d'un cocher de cirque auquel Hilarion dut donner de l'eau bénite pour détruire les effets funestes de la conjuration qu'un de ses concurrents avait lancée contre lui à l'adresse du dieu Marnas. L'eau bénite fit merveille et la population de Gaza apprit ainsi que le Christ était plus puissant que Marnas. Les lamelles trouvées dans la Vigna Marini sont d'origine gnostique. Cela ressort : 1° des répétitions de la série des sept voyelles sous lesquelles se cachaient des noms d'archanges ou d'éons ; 2° de la présence de noms ou de figures symboliques de diverses divinités, notamment Osiris avec Apis et Mnevis et surtout Seth ; 3° de la représentation du serpent et de divers autres indices. La place prépondérante de l'image de Seth sur ces lamelles a naturellement porté M. Wunsch à

les rattacher au gnosticisme des Sethites. Il est à peu près impossible de se faire une idée claire des doctrines de cette école. Elle appartient au groupe des systèmes Ophites, cela n'est pas douteux. Mais les renseignements fournis sur leur compte par Hippolyte, dans le V[e] et le X[e] livre des *Philosophoumena* et par Épiphane (*Haer.*, 39) sont absolument différents. Nous ne pouvons pas suivre M. *W.* dans la discussion très compliquée de ces deux documents. Il observe avec raison que l'exposé d'un système gnostique était essentiellement variable suivant la qualité des lecteurs auxquels il était destiné. Tandis que pour des hommes instruits on se perdait en spéculations quintessenciées, pour le vulgaire on réduisait toute cette métaphysique en une sorte de mythologie théorique et surtout en une magie pratique.

L'analogie entre la ἁγία συμφωνία invoquée sur les lamelles et la Symphonie qui, d'après Épiphane, était l'unité de l'ogdoade et de l'hebdomade des Sethites, porte M. *W.* à supposer que les formules magiques étudiées par lui se rattachent bien aux Sethites d'Épiphane. Seulement ceux-ci se rattachent à Seth, fils d'Adam, non pas à Seth, adversaire d'Osiris dans la mythologie égyptienne. L'auteur croit que l'homonymie de ces deux êtres a dû provoquer une confusion, puis une fusion entre eux. Le dieu Seth aurait été assimilé au Seth de la Bible, l'ancêtre de l'espèce humaine. Plutarque (*De Is. et Os.*, 31) ne rapporte-t-il pas la légende que les Juifs étaient les descendants du dieu Seth? Plus tard le Fils de l'homme, considéré comme l'équivalent de Fils d'Adam (= homme), aurait été assimilé à Seth, et c'est grâce à toutes ces combinaisons que le Christ aurait fini par avoir pour symbole l'homme à tête d'âne qui représentait le dieu Seth. Le célèbre crucifix à tête d'âne, du Palatin, ne serait pas une caricature, mais une représentation gnostique; ce qui le prouve c'est le signe Y placé à droite de la tête du crucifié et qui se retrouve à droite de l'homme à tête d'âne qui représente Seth sur nos lamelles. Une pareille assimilation n'est pas plus étrange que celle du Christ avec Anubis dont on connaît plusieurs exemples.

Quoique de date tardive les lamelles auraient conservé un Sethisme (si l'on nous permet ce mot) antérieur à la forme chrétienne du système. En effet, la magie populaire reproduisait les formules antiques le plus fidèlement possible, sans se tourmenter des modifications que subissaient les formes savantes du système, parce qu'elles étaient censées d'autant plus efficaces qu'elles étaient plus scrupuleusement conformes au type ancien. C'est ce qui expliquerait aussi le caractère égyptien des figures de Seth, d'Osiris, le noms d'Apis et Mnevis. Le rapprochement du Seth

égyptien avec le Seth biblique, soit de la gnose primitivement égyptienne et de spéculations juives, aurait laissé ses traces dans le nom Adonaï-Aidôneus et dans les invocations d'anges et d'archanges. Enfin la présence d'éléments grecs orphiques est attestée par la haute situation accordée à Anankè.

Le travail de M. *W.* est riche en hypothèses aventureuses. L'étude des documents gnostiques y porte. Nous avons peine à comprendre comment, en se plaçant à son point de vue, des formules magiques Sethites inscrites aux environs de l'an 400, ne porteraient aucune trace de la forme chrétienne que cette école avait certainement adoptée depuis longtemps. Il me semble plus vraisemblable que nous avons affaire ici à des formules de conjuration magique appartenant depuis longtemps au bien commun du syncrétisme magique, sans que leur emploi implique l'adhésion ni du magicien ni de ses clients à une école gnostique déterminée. Mais dans l'état actuel de nos connaissances on ne peut faire à ce sujet que des hypothèses.

Jean Réville.

Alfred Rébelliau. — **Bossuet**. — Paris, Hachette (*Les grands Écrivains français*), 1900, pet. in-8 de 208 p.

Le Bossuet de M. Rébelliau n'est pas « un génie presque miraculeux, un être d'exception ». Il a eu, « tout comme un autre, son développement, son progrès, ses variations ». De l'hagiographie il rentre dans l'histoire.

Né dans une famille pieuse et royaliste, il suce, pour ainsi dire, avec le lait, la double foi qu'il professera toute sa vie : « Craignez Dieu, honorez le roi ». Foi active, qui impose à tout homme l'obligation de collaborer au plan divin, et qui l'empêche de s'énerver dans les amollissantes dévotions de la vie contemplative : « La perfection de la vie chrétienne n'est pas de se jeter dans un cloître ». M. Rébelliau a décrit avec une netteté limpide la formation religieuse de cette âme qui « trouve tout dans le christianisme », qui y ramène sa vie pratique, sa philosophie, sa morale, sa politique, sa conception de l'histoire, ses études et toutes ses pensées. Bossuet le fait avec une ténacité, une ardeur au travail, qui commandent l'admiration, avec une logique aussi « étroite » qu'elle est parfaite. Et c'est parce qu'il

est, tout d'une pièce, un chrétien, qu'il est un méchant poète. M. R. s'en inquiète : « Si j'étais sûr, dit-il, de m'adresser à un lecteur capable de déposer un instant l'ironie critique, d'entrer avec respect dans une âme naïve, je l'engagerais à lire encore ces odes sacrées... qui ne valent pas même celles de Lefranc de Perpignan ». Que M. Rébelliau se rassure. Quiconque a le sentiment des choses de l'âme ne rira pas, et nous aimons mieux Bossuet piètre versificateur que s'il eût été prélat indigne.

M. R. reprend, avec une autorité nouvelle et — à ce qu'il me semble — avec un plus visible et encore plus efficace effort vers l'impartialité que dans son beau livre sur l'*Histoire des variations*, le récit des controverses de Bossuet contre les protestants. A ce sujet M. R. me permettra de lui confier sur un point ma surprise. « Jusque vers 1688, écrit-il p. 124, c'est par son cours tranquille que l'histoire de Bossuet est belle... Mais vers 1690 environ, le spectacle change ». Le ton de Bossuet change aussi, et M. R. s'en étonne. En vérité, je m'étonne de son étonnement. Il oublie, faut-il le dire? de nous rappeler qu'entre 1684 et 1688 s'est passé un fait d'une certaine importance, qui a totalement changé les conditions de la controverse entre Bossuet et les protestants. Jusque-là l'évêque et les ministres ont discuté, dans une certaine mesure, sur un pied d'égalité ; en 1688, les ministres ne sont plus que des exilés, frappés par le bras séculier, et dont il faut justifier la défaite. Par quelle défaillance le scrupuleux et délicat historien qu'est M. R. attend-il la p. 179 pour nous parler de la Révocation? Comment a-t-il pu nous conter les polémiques de Bossuet contre Jurieu en passant la Révocation sous silence? Est-ce pour mieux prouver (p. 190) que l'évêque de Meaux « n'y eut aucune part », et que, chargé comme tous les évêques de l'appliquer, « il fut de ceux qui s'en acquittèrent avec le plus d'humanité »? Ce n'est pas ici le lieu de reprendre cette discussion et d'examiner la requête adressée par Bossuet à Louis XIV, *avant l'Édit de Révocation*, contre les protestants de Bois-le-Vicomte[1].

M. R. met admirablement en lumière le caractère et l'influence de l'*Histoire des variations*. Il confesse (p. 115) que ce livre « ne donne pas l'impression de l'histoire désintéressée ». Il montre combien cette dialectique passionnée a forcé les réformés à préciser leur doctrine, à en résoudre les contradictions, à aller jusqu'au bout de leurs principes,

1) *Bull. du protest. franç.*, 1897, p. 665.

plus loin sans doute que n'eût souhaité Bossuet lui-même (p. 152) : « En somme, si le protestantisme s'engageait dans cette voie au bout de laquelle il allait se perdre dans le rationalisme, c'était l'*Histoire des variations* qui, en grande partie, en était la cause... Bossuet aurait pu se dire ce que Bayle disait à Louis XIV : « Vos triomphes sont ceux « du déisme. »

M. R. ne dissimule pas la faiblesse de la position de Bossuet à l'égard de Richard Simon, de Malebranche, de Leibniz, etc., acceptant et n'acceptant pas la science, tolérant le libre examen, « réduit à de certaines bornes », comme si l'on faisait sa part à la liberté de l'esprit. Il montre cet esprit, si étroit sur certains points, *bos suetus aratro*, sur d'autres si large, « trop large parfois, trop hospitalier aux synthèses conciliantes et purement verbales », notamment dans la querelle gallicane. Sur la querelle avec Fénelon, il écrit ce mot très juste, et qui a dû coûter à sa plume : « Si, à ces manœuvres souterraines, il [Bossuet] met moins d'aisance et de grâce que Fénelon, il y met, et cela nous peine un peu, autant d'âpreté ».

Nous n'avons, volontairement, signalé que les parties du livre relatives à l'histoire religieuse. Mais M. R. juge avec la même indépendance et la même finesse l'orateur, le précepteur du Dauphin, l'historien ès choses profanes (p. 101), l'écrivain. Il n'en fait nulle part un être surhumain, une sorte de prophète qui aurait tout prévu, tout prédit et qui serait toujours *moderne*. « La mentalité de Bossuet, dit-il (p. 197), est comme son honnêteté : solide et sincère, mais massive et rectiligne. Une étreinte des idées générales qu'on voudrait moins cordiale ; un développement des lieux communs qu'on souhaiterait moins insistant ; une complaisance un peu lourde et lente dans l'affirmation des vérités claires et grosses ; une tendance exagérée à attribuer une valeur probante aux choses de sentiment, à croire qu'une idée qui soulève l'indignation est forcément une idée fausse... », bref un tempérament d'orateur plutôt que de penseur ou de savant.

Je crains bien que ce jugement ne soit plus près de la vérité que l'idolâtrie bossuétique. Il faut savoir gré à M. R. de l'avoir si clairement exprimé et appuyé sur tant de preuves.

H. Hauser.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Annual Report on Bristih New Guinea from 1st July 1896 to 30th June 1897, *with Appendices*. — 1898, Queensland, presented to both Houses of Parliament by command. Brisbane : E. Gregory, Government printer, William street, 1898, 1 vol. in-4° de 96 pages avec 5 cartes.

Dans ces rapports publiés annuellement par M. Mac Gregor et surtout dans les appendices qui y sont annexés, on trouve fréquemment sur les indigènes de la Nouvelle-Guinée, leurs coutumes et leurs superstitions des renseignements que l'on chercherait vainement ailleurs. Des cartes et des figures d'une réelle valeur et d'un grand intérêt sont insérées dans ces fascicules et en augmentent le prix. Le Rapport pour 1896-1897, le dernier qui nous soit parvenu, n'est pas l'un des plus riches en indications ethnographiques ; il convient cependant de mentionner les détails donnés sur le costume et les mœurs des Papous de Neneba (Mont Scratchley) (p. 7), sur les indigènes de Gasisi et de Tabiri (p. 12), les planches qui reproduisent (p. 16, cf. p. 68) divers modes de sépulture, les renseignements fournis sur ces coutumes funéraires (p. 44, 52), sur les relations des délits avec certaines superstitions (p. 58) et les difficultés provoquées parfois par l'attitude tyrannique des missionnaires à l'égard de la population indigène (p. 58-59), sur le pouvoir des sorciers et l'habitude d'enterrer les morts dans les villages (p. 62), etc. On ne saurait non plus passer sous silence les riches vocabulaires des dialectes locaux qui sont insérés à la fin de plusieurs de ces courtes monographies de telle ou telle tribu locale.

L. M.

Dr Nina-Rodrigues, professeur de médecine légale à la Faculté de Bahia. — **L'animisme fétichiste des nègres de Bahia**. — Bahia, Reis et Cie, éditeurs, 1900, 1 vol. in-18 de VII + 158 pages.

Les nègres de Bahia, nés en Afrique ou descendants de nègres africains, ont conservé, en dépit de leur apparente conversion au catholicisme, leurs croyances fétichistes et sont demeurés fidèles aux pratiques magiques auxquelles avaient recours leurs ancêtres. Un véritable culte régulièrement célébré et une sorte de hiérarchie sacerdotale ont même subsisté. Le petit livre de M. N.-R. nous fournit un tableau de cette vie religieuse dont la richesse et la précision ne

laissent rien à désirer. Chez un grand nombre d'entre les nègres et les mâtis, les deux religions vivent côte à côte sans exercer l'une sur l'autre une bien profonde influence, mais il s'est produit cependant dans la majorité des cas de très curieuses identifications entre les dieux africains et les saints du catholicisme.

La plupart des esclaves importés dans cette partie du Brésil provenaient des pays Yorubas, aussi la mythologie et la « théologie » dominantes sont-elles dans l'État de Bahia celles mêmes des peuples qui parlent l'un des dialectes de la langue yoruba.

De ces noirs, il en était un certain nombre qui professaient l'islamisme au temps où ils habitaient la terre d'Afrique, ils sont d'ordinaire restés attachés à leurs traditions religieuses et ont élevé leurs enfants dans leur foi; on les désigne du nom de *musulmis* ou de *malés*. Mais la durée de leur fidélité n'est pas très longue et pour la plupart, ils se convertissent, nominalement du moins, au catholicisme, échappant ainsi à une règle dont les prescriptions sont plus austères et plus astreignantes que celles que leur imposera le christianisme, infiltré de fétichisme, qu'ils professeront désormais. Les *malés*, encore qu'ils réprouvent les cérémonies que célèbrent les autres nègres et que condamnent sévèrement les maximes de l'islamisme, s'adonnent à des pratiques magiques, fabriquent des gris-gris et passent souvent pour de redoutables sorciers.

Le panthéon yoruban se retrouve presque entier en ce pays de Bahia où les noirs de Lagos et du Bénin ont transporté leurs dieux. Un dieu suprême y règne, qui ne reçoit pas de culte : c'est *Olorun*, une sorte de Puissance indéterminée et vague, très incomplètement anthropomorphisée et qui semble confusément identifiée avec le Ciel. Comme il n'est pas l'objet de pratiques rituelles définies, il est presque oublié de bon nombre des noirs et communément il est assez mal distingué, soit du Dieu chrétien, soit de l'Allah musulman; parfois même il est simultanément identifié à tous les deux (v. p. 20). Autour d'*Olorun* se groupent de multiples *Orisas* dont on cherche à se concilier les faveurs par des sacrifices et par l'observance de certains rites de signification magique. Ces *Orisas*, représentés par les objets matériels les plus divers où ils sont temporairement incarnés, sont considérés comme équivalents en puissance et en dignité aux saints du catholicisme, investis eux aussi de pouvoirs surnaturels ; ce sont eux qui habitent le corps des fidèles « en état de saint ». Il serait tout à fait inexact cependant de les considérer comme des divinités funéraires ou ancestrales : ce sont des divinités naturistes et qui presque toujours sont préposées à un département spécial de la nature. L'une d'entre elles, *Esu* a été identifiée avec le diable. Ces divinités ont des formes et des dénominations différentes et sous chacune d'elles elles reçoivent un culte particulier. Le Dieu du Tonnerre, Sangô est l'une des figures les plus nettement dessinées de ce panthéon des noirs, il est un des êtres merveilleux, un des Vivants, producteurs des phénomèmes cosmiques, dont l'activité est la plus considérable et la bienveillance la plus nécessaire à conquérir, et malgré que son caractère natu-

riste soit très clairement mis en évidence par tous les détails de sa légende et de son culte, il a eu à subir une sorte d'evhémérisation et en est venu à être considéré comme l'âme toute puissante du premier roi du Yoruba. Les divinités des eaux, *Osun*, *Yé-man-ja* jouent à côté de Sangô un rôle capital dans la religion des nègres de Bahia, et aussi *Ogun*, le dieu de la guerre, l'une des formes d'*Esu*. Les multiples génies de la petite vérole sont aussi l'objet d'un culte assidu. Certains arbres, certaines pierres ne sont pas considérés seulement comme l'habitat temporaire des Dieux, mais comme des Dieux véritables.

A ces diverses divinites des sacrifices solennels sont annuellement offerts dans des temples spéciaux appelés *terreiros*; le culte ordinaire est célébré dans de petits oratoires ou chapelles (*pejis*) qui se trouvent dans les maisons particulières. Ces *terreiros* où sont exécutées les danses rituelles (*candomblés*) ont à leur tête des prêtres, qui officient au nom de toute la communauté, en même temps qu'ils font à l'occasion métier de sorcier dans l'intérêt des particuliers. — M. N.-R. décrit très minutieusement dans son livre plusieurs *terreiros*; il fournit une sorte d'inventaire explicatif du matériel du culte et donne une liste fort intéressante des diverses charges et fonctions ecclésiastiques : les *ougans* sont les protecteurs et les défenseurs de ces petites sociétés religieuses; ils les représentent en quelque sorte à l'extérieur et ont pour mission d'écarter d'elles tous les dangers. Ils peuvent être ou n'être pas des initiés et parfois ce sont des considérations toutes temporelles d'intérêt personnel qui leur font accepter cette charge. Les *pères* et les *mères de terreiros* exercent au contraire des fonctions proprement religieuses : ils ont la direction de la communauté et la célébration des fêtes leur est confiée : ils sont à la fois pontifes et sorciers; des prêtres de rang inférieur les assistent parmi lesquels une place importante appartient aux sacrificateurs. Les dignités sacerdotales ne sont jamais conférées qu'à des personnes qui appartiennent à la catégorie des *fils de saints*, c'est-à-dire, de ceux qui, « préparés par une initiation spéciale sont voués au culte d'un ou de plusieurs « saints » fétichistes » (*Orisas*). Les membres de chacune de ces espèces de confréries se distinguent par le port durant les cérémonies et aux jours consacrés de vêtements particuliers; ils sont astreints à des interdictions alimentaires qui varient de l'une à l'autre et qui portent surtout sur la chair de certains animaux. L'initiation nécessite une série d'épreuves longues et compliquées. La création du « saint » auquel doit être consacré le postulant comprend deux opérations distinctes : la préparation ou lavage du fétiche et la consécration de celui ou celle que possédera l'esprit qui réside dans le fétiche. M. N.-R. donne sur ces cérémonies et sur la façon dont le « saint » s'empare du nouvel initié les plus intéressants détails : il semble qu'il se produise ici comme dans tous les phénomènes de possession une sorte de véritable dédoublement de la personnalité. — Les paragraphes suivants sont consacrés aux sortilèges, aux oracles rendus à l'état de possession, aux danses et aux autres manifestations somatiques inconscientes ou subconscientes qui révèlent cette condition mentale particulière où M. N.-R. voit, et, semble-t-il, avec raison,

une forme particulière de la névrose hystérique. Il analyse avec une grande clarté les conditions qui favorisent l'apparition de ces phénomènes : bains, fumigations, abstinence, danses violentes, musique excitante, suggestion verbale, etc. ; il indique les connexions qui existent entre le somnambulisme provoqué des hypnotisés et ces états somnambuliques déterminés par auto-suggestion et il fournit de cette parenté des démonstrations expérimentales.

Dans le chapitre IV, il étudie les *candomblés* ou fêtes religieuses. Ces fêtes consistent surtout en sacrifices et en offrandes présentés à l'*Orisa* en l'honneur duquel elles sont célébrées : elles ont pour objet de lui donner à manger et impliquent toujours des immolations sanglantes. — Des détails sont donnés aussi en cette section du livre sur le transfert magique des maladies et des maux et sur les rites funéraires et les croyances relatives à l'autre vie ; l'existence des châtiments et des récompenses d'au delà de la tombe est généralement admise, mais cette notion semble d'origine chrétienne puisqu'elle est très généralement ignorée des nègres nés en Afrique. Le chapitre se termine par une esquisse du calendrier liturgique des cultes fétichistes de Bahia.

Toute la fin de l'ouvrage est consacrée à l'étude des relations et de l'influence réciproque du catholicisme et du fétichisme chez les nègres bahianais.

Ce petit livre est l'œuvre d'un homme qui sait voir et comprendre ce qu'il voit. Les fonctions d'autre part de l'auteur et l'exercice de sa profession lui ont permis d'observer de très près les faits : il a réussi à grouper un grand nombre des renseignements d'une authenticité certaine et d'un extrême intérêt. Sa connaissance très incomplète de l'histoire religieuse et de l'ethnographie ne diminue que bien peu la valeur d'un ouvrage qui est avant tout un recueil d'observation méthodiquement disposées. Qu'il nous soit permis d'exprimer ici le regret que les figures auxquelles renvoie le professeur N.-R., p. 25 et seq. et qui doivent être d'un réel intérêt (elles reproduiront les images des Orisas et les objets en usage dans leur culte) ne se puissent découvrir à aucun endroit de cet opuscule. On les retrouverait sans doute dans la *Revista Brazileira* où ce travail avait d'abord paru sous forme d'articles en 1896. Mais nous n'avons pu consulter ce périodique. — Si M. N.-R. réédite ce petit ouvrage, si plein de substance, il serait bien avisé d'y insérer les planches qu'il a fait dessiner.

L. Marillier.

Adolf Kamphausen. — **Das Verhaeltnisz des Menschenopfers zur israelitischen Religion.** — Bonn, Rohrscheid et Ebbecke, 1896.

Une dissertation latine du Dr Kaulen publiée en 1895, dans laquelle le doyen de la Faculté de théologie catholique de Bonn revenait sur l'antique question de la fille de Jephté et prétendait qu'elle n'avait pas été sacrifiée, a été l'occasion de la publication de cette brochure de M. Kamphausen, *Sur la religion d'Israël et les sacrifices humains*.

On a écrit des bibliothèques sur ce sujet et l'on peut dire, sans risquer d'être contredit, que la lumière n'est pas encore faite sur ce topique tant controversé. Les uns y ont mis de la passion, alors qu'il n'y fallait mettre qu'un peu d'esprit scientifique; les autres ont abordé l'étude de la question avec leurs préjugés et si l'on peut dire que la dissertation du Dr Kaulen, ressuscitant la vieille histoire de la fille de Jephté fondant un monastère, ne mérite pas même la discussion, on pourrait le dire de bien d'autres écrits, et même de gros livres consacrés, non pas à élucider, mais bien à compliquer ce problème intéressant.

M. K. a le rare mérite d'avoir présenté en une courte brochure de 75 pages, divisée en 26 paragraphes, l'histoire de la question et l'exégèse des principaux passages de l'A. T. mentionnant des sacrifices humains. C'est un résumé qu'il donne de toute l'évolution de la Religion d'Israël, résumé excessivement nourri, et dont l'allure scientifique rassure dès les premières pages. L'auteur n'a pas de peine à montrer que la Religion de Iahvé, religion morale avant tout, n'a jamais sanctionné, jamais ordonné les sacrifices humains. Le peuple d'Israël, comme toutes les races primitives, dans des moments de grande crise, a pu se laisser aller à offrir ses enfants en sacrifice, mais ce sont là des restes de paganisme, de basse et ignoble superstition; ce ne peut être que la conséquence d'une déformation de la religion qui n'a fait que s'épurer, se spiritualiser depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ.

X. Kœnig.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGIONS DES PEUPLES NON CIVILISÉS ET FOLK-LORE

Etnografitcheskoe Obozrienie 1899.

Liv. XL-XLI, p. 19-53. M. A. Dikariev. *Notes pour servir à l'histoire de la Flore populaire. I. Pavot, Étymologie des dénominations russes; explication des légendes, proverbes; comparaison avec les noms, légendes, mythes grecs et européens.*

P. 54-131. A. Rièo'ko. *L'action des puissances impures dans la vie de la femme-mère.* — L'article est basé surtout sur des documents en langue russe; c'est pourquoi nous donnons de ce long travail un compte-rendu détaillé. L'auteur, partant de quelques faits qui montrent l'existence répandue de la croyance que les douleurs de l'enfantement peuvent être supportées par le mari, veut tenter une explication de la couvade; il passe en revue les documents qui montrent qu'on attribue ces douleurs aux méchants esprits : les Bachkirs invitent des sorciers; les Arméniens d'Erivan pour empêcher les esprits de subtiliser l'enfant dans le sein de sa mère cachent un morceau de fer sous le seuil de la maison et tirent des coups de fusils; les Udes attribuent les pertes de sang après les couches aux *hal* qui pénètrent dans le corps de la mère, arrachent le cœur et le foie et les jettent dans l'eau; il faut donc faire sortir le *hal* et tenir soigneusement couverts tous les vases contenant de l'eau. Les femmes kurdes du gouvernement d'Erivan ont à craindre les *alkes*, diables femelles, qui pénètrent dans le corps, arrachent les poumons et le cœur pour les manger.

L'ennemi terrible des femmes kirghizes est l'*albosta*, femme de haute taille, à la grosse tête, aux seins pendant jusqu'aux genoux, etc. Si la femme en couches s'évanouit, c'est que l'*albosta* est en train de lui arracher les poumons par la bouche afin de les mouiller d'eau : sur quoi la femme meurt. Le fait est que les femmes kirghizes s'évanouissent souvent pendant leurs couches, par la crainte précisément de s'évanouir. Autrefois on faisait venir un baks (chaman); de nos jours le mulla vient réciter des versets du Qoran; si cela ne suffit pas on enfonce en terre quatre pieux auxquels on lie la femme et tous s'en vont, à l'exception d'une vieille parente qui reste à pleurer; les autres font autour de la

demeure le plus de bruit possible; sous aucun prétexte on ne donne à boire à la malade, car l'*albosta* s'empresserait de mettre les poumons arrachés dans l'eau. Un autre moyen consiste à battre violemment la malade. Les Kalmyks de l'Altaï font beaucoup de bruit; ceux d'Astrakhan font venir un gheliung qui récite des prières; pour tromper les mauvais esprits qui veulent la mort du nouveau-né on donne à ce dernier un nom d'animal ou un sobriquet injurieux; autrefois le mari faisait le tour de la tente, un gourdin à la main et ordonnait aux esprits de prendre la fuite; ainsi font encore les maris d'Abyssinie ce pendant que leurs femmes récitent des litanies à Marie. Les Géorgiens se défendent contre les esprits par des talismans de fer et de plomb; un des plus à craindre est *Ali*, de sexe féminin, qui se déguise en sage-femme le *vent méchant* en veut surtout aux accouchées et aux nouveau-nés; la période dangereuse est celle des quinze premiers jours. Pour se défendre contre Avi-suli (esprit méchant), les Meskhes emploient du fer.

Ces quelques faits suffisent, dit l'auteur, pour nous permettre de n'accorder qu'une importance relative aux explications rationalistes données par certains auteurs (Radde, Lepechin, Sumtsov, Dr Demitch, Dr Sitzinski) selon lesquels les coups de fusils tirés subitement non loin de la femme enceinte auraient pour but d'amener une contraction plus active des muscles. Or il faut remarquer en outre que : 1) on tire un coup de fusil pour chasser la fièvre; 2) pour mettre en fuite un mauvais esprit rencontré par hasard; pour éloigner les sorcières de l'orage; 3) et si le but du coup de fusil était d'effrayer, de faire sursauter la femme en couches, n'importe qui pourrait le tirer, ce qui n'est pas le cas : on choisit un brave, un fort, un cruel, un meurtrier souvent. Quant à la coutume khevsure sur laquelle se fonde Radde (le mari s'approche en rampant de sa femme et tire subitement un coup de fusil tout près d'elle), elle s'explique si on la rapproche des coutumes analogues des Pchaves et des Touches chez qui la croyance à l'influence du mauvais esprit lors des couches est nettement constatée. La même explication convient pour le même usage chez les Lesghiens et les Mongols. La croyance au mauvais esprit des femmes en couches se retrouve chez les Tchèques, les Juifs de Russie (talisman principal : Chir-Ghemalot, en papier sur lequel sont écrits 121 psaumes, et les formules cabalistiques : on en colle au lit, aux portes, en général à toutes les ouvertures). Les Juifs montagnards (Caucase) font boire à la femme en couches de la terre prise dans un cimetière et diluée dans de l'eau. Cette boisson fait fuir le mauvais esprit; l'usage en est interdit par les rabbins.

L'esprit peut venir aussi habiter le corps du nouveau-né; pour le chasser on chantait des psaumes au moyen âge. Beaucoup de peuples n'ont même peur que pour le nouveau-né; tels les Tchouvaches, les Bouriates. Ces derniers croient à l'existence d'esprits anthropophages parmi lesquels les *Adas* qui mangent la chair des enfants de moins d'un an; le chaman peut selon les cas imposer le khoriur (défense d'entrer dans la demeure) ou seulement désigner un khakhiukhan à qui est confiée la garde matérielle de l'enfant et le soin de le

défendre contre les esprits. Une croyance semblable se retrouve chez les Kara-Nogaïens (beaucoup de bruit empêche le Chaïtan d'approcher du nouveau-né). Chez les Mordvines (période dangereuse : les six premiers mois). Chez les Tchérémisses, les Lettes, les Lithuaniens s'y ajoute la croyance aux changelins ; pour se défendre ces deux derniers peuples gardent les feux allumés toute la nuit jusqu'au jour du baptême, coutume analogue à celles des anciens Angles, des habitants des Hébrides, des Tchouktchis (d'après Gondatt). Quant aux Aïsores du gouvernement d'Erivan, ils purifient le premier bain en récitant une prière au-dessus de l'eau puis en crachant dedans. — On peut classer ces faits de la manière suivante : 1) Les esprits sont la cause des douleurs, même lors des couches normales ; 2) Les esprits sont la cause des douleurs mais rien que lors des couches difficiles ou anormales ; 3) Les esprits sont la cause des suites de couches, de la mort, etc. ; ils en veulent à la mère et à l'enfant ensemble ; 4) Ils n'en veulent qu'à l'enfant : les esprits avancent ou retardent la naissance, sont cause des difformités ou monstruosités. — Dans les chapitres suivants l'auteur veut prouver que ces quatre classes de faits sont unies par un lien généalogique. Il écarte d'abord les solutions rationalistes proposées par plusieurs médecins qui avançaient que les boissons amères, ou répugnantes, les nourritures dégoûtantes (pain avec des poux, etc.) servaient de vomitifs, et montre que c'est au mauvais esprit qu'on en voulait ; il passe en revue les divers moyens employés en Russie (prières ; aspersion d'eau bénite ou ordinaire, plantes que la femme enceinte doit mâcher, cierges allumés, talismans cachés sous l'oreiller, etc.) pour alléger les souffrances qu'éprouve la femme en couches ; ils sont magiques et présupposent la croyance à l'action des esprits ; il en est de même pour les désordres physiques et psychiques consécutifs à l'accouchement. Il est à remarquer que les moments considérés comme particulièrement dangereux par le médecin (trois premiers jours ; du troisième au cinquième, fièvre de lait) la première semaine ; les première et deuxième semaines, celle-ci au moins en partie ; les trois premières semaines ou vingt jours ; trois semaines et demie (vingt-quatre jours) quatre semaines ou un mois ; six semaines ou quarante jours, etc., toute la période d'allaitement) sont considérés par de nombreux peuples comme des époques d'impureté de la femme ; or, au point de vue physiologique, surtout pendant l'allaitement, la femme se trouve plutôt en état de pureté ; en sorte que la solution de Ploss doit être rejetée. La cause des désordres de tout genre est encore un mauvais esprit. — Or la question se pose maintenant de savoir si le mari est sensible aussi à ces influences malignes. L'auteur cite un grand nombre de faits prouvant l'identité, aux yeux des non-civilisés, des deux époux à ce point de vue. Chez les Khevsures la femme enceinte est impure, ne peut pas prendre part aux réjouissances publiques ni son mari non plus ; tous deux doivent encore vivre dans la solitude pendant sept semaines après l'accouchement. Chez les Yakoutes le mari est soumis aux mêmes règles restrictives que sa femme enceinte et doit accomplir les mêmes rites de préservation. En Russie la coutume est très répandue d'après laquelle

ni le père ni la mère ne doivent assister au baptême, ce qui s'explique par ce fait qu'autrefois le baptême devait avoir lieu dans la chambre même où était né l'enfant et cette chambre était regardée comme contaminée. Les coutumes dont le but serait soi-disant de punir le mari pour les souffrances qu'endure sa femme prouvent que le mari était regardé comme soumis aux mêmes influences malignes qu'elle ; telle l'habitude de battre le mari avec des verges (Esthoniens; gouvernement de Voronège; Russes sibériens), de faire des entailles plus ou moins profondes et un nombre donné de fois dans le corps des nouveau-nés, sanguins ou maladifs, traitement auquel était aussi soumis le père (Grecs de Marioupol; anciens Slaves). Parfois le père doit manger quelque chose de répugnant ou d'amer ; à remarquer de plus l'emploi si fréquent du sel auquel on attribuait autrefois une vertu purificatrice (Samara; Russie occidentale ; gouvernements de Minsk, de Tula; ajoutons les Bulgares de Russie et de Bulgarie, etc.).

P. 94, note 1, l'auteur donne de nombreux exemples de la coutume de saler le premier bain du nouveau-né. De nombreux peuples du Caucase saupoudrent l'enfant de sel et le laissent ainsi deux à trois heures roulé dans une étoffe; on a bien soin de mettre du sel aux aisselles, dans les oreilles, sous les paupières. Ce traitement occasionne souvent des ampoules et des plaies. Le sel se remplace par de la poussière de briques (Géorgiens, Tatars, Arméniens, Kurdes, Turcs d'Asie, Persans; Grecs modernes, anciens Arabes et Hébreux, en France au XVIIIe siècle, etc.).

Les explications proposées par les différents auteurs ne présentent pas un caractère de généralité suffisant. Étant donné que chez de nombreux peuples le sel joue le même rôle, en temps ordinaire, que le fer, comme talisman contre les mauvais esprits, il est fort naturel de supposer qu'il est destiné à un usage analogue lors des couches et de la naissance; on s'en sert même vis-à-vis du mari. — Enfin de nombreux tabous alimentaires doivent être observés par le mari aussi bien que par la femme avant ou après ses couches. Nous voici arrivés à la couvade. Le malheur est que l'auteur ne s'est servi que d'ouvrages de seconde main, qui ne sont pas récents et dont quelques-uns sont fort sujets à caution (Giraud-Teulon, Tylor, Lubbock, Hellwald, Letourneau). M. R. n'apporte pas de faits bien nouveaux : il discute les solutions proposées par les théoriciens du matriarchat (parmi les Russes : Kovalevski; N. Mikhailovski; N. Sumtsov) et montre le côté faible des opinions de Starke, Lippert, etc. La véritable explication, dit-il, avait été entrevue par Ploss (*Das Kind*) lorsqu'il remarqua la coïncidence de la période d'impureté avec la période d'interdiction sexuelle ; à ce moment la femme est considérée comme dangereuse ; chez les Khevsures et les Pchaves seules les petites filles (non formées) et les vieilles femmes ont le droit de s'occuper et de s'approcher de l'accouchée ; or seules ces filles et ces femmes ont le droit de s'occuper des morts. La coutume chez les Khevsures s'est d'ailleurs adoucie. L'habitude assez répandue suivant laquelle la jeune accouchée va passer quelque temps dans la maison de sa mère, ou bien possède sa vaisselle spéciale qu'ensuite on brise ne s'explique que comme survivance. En beaucoup

de régions de Russie le nouveau-né est aussi considéré comme impur c'est-à-dire possédé d'un mauvais esprit, et dangereux. Or, si la femme et l'enfant sont dangereux, le mari n'a qu'une chose à faire : se sauver, le plus vite et le plus loin possible, et ne se retrouver en contact avec eux qu'une fois la mauvaise période passée. D'autre part, s'il est en danger, il est aussi en même temps dangereux, à savoir pour ses compatriotes: il doit vivre isolé. Parfois même toute a famille de l'accouchée doit vivre à l'écart. Cette explication conviendra-t-elle aux interdictions, coutumes et croyances de tout genre qui atteignent la femme pendant la menstruation, et par contre-coup le mari? Sans doute aucun, affirme M. R. qui cite entre autres des cas de contagion des règles non seulement de femme à femme, mais aussi de femme à homme : une vieille femme d'Olekminsk raconta à la femme de l'auteur qu'elle avait eu un locataire qui, « c'est honteux de le dire, était malade chaque mois à la manière des femmes ». Sur ce sujet les renseignements de l'auteur sont malheureusement trop rares (quelques cas en Russie et en Sibérie) et trop douteux. — Les peuples ont été amenés par l'expérience à se convaincre que les douleurs de l'accouchement sont le lot des femmes, rien que des femmes, d'où cette conclusion : que les femmes étaient plus faibles que les hommes vis-à-vis des puissances malfaisantes. Les Kozaks disent que le diable a peur des hommes. Quoi de plus naturel que de profiter de cet avantage de l'homme? Et l'auteur cite toute une série de cas où la présence du mari facilite la délivrance et diminue les souffrances de la femme en couches (gouvernement de Smolensk; Arméniens; Bulgares; Udes; gouvernements de Vologda, de Kazan, de Tchernigov, de Nižni-Novgorod). C'est le mari qui donne à boire à sa femme; ou bien il la touche; la femme doit passer par-dessus son mari étendu sur le sol, une ou trois fois, ou par-dessus ses jambes. L'immunité du mari se transmet à ses vêtements (gouvernement de Minsk) d'où la coutume d'envelopper le nouveau-né dans la chemise déjà portée de son père (gouvernement de Saratov), de l'introduire dans le pantalon de son père (gouvernement de Toula, de Vologda; Karéliens); il jouira ainsi d'un sommeil tranquille (car les méchants esprits ne viendront pas le tourmenter). Pour que leurs menstrues soient moins abondantes, des femmes du district de Pinsk se lavent avec de l'eau puisée à l'aide de la cuiller dont s'est servi le mari pendant son repas du soir. — L'auteur termine son article en montrant que la femme était considérée en Russie, et l'est encore, comme aussi chez la plupart des demi-civilisés, comme un être inférieur. — Tel est, considérablement résumé, le contenu de cet article rempli de faits récoltés avec une rare patience; les notes sont souvent d'une grande richesse en documents intéressants. L'enquête menée à bien par l'auteur ne nous apprend rien de bien nouveau mais confirme largement pour la Russie, la Sibérie, la Caucase, les explications générales proposées antérieurement. Le point faible du travail est le chapitre sur la couvade, l'auteur n'ayant point eu connaissance des solutions de Frazer, Sydney Hartland, Ling Roth, etc., qui s'appuient sur la croyance au lien par le sang ; la couvade proprement dite n'étant d'ailleurs point une coutume russe, l'auteur ne pouvait

apporter de lumières nouvelles. Le mérite du travail n'est donc point diminué et il faut remercier M. R. d'avoir réuni sous une forme commode des milliers de faits éparpillés dans les innombrables journaux et revues, publiés en langue russe.

P. 225-265. Kl. Borisievitch. *Traits de mœurs des Ossètes orthodoxes du Caucase septentrional.* — L'auteur nous avertit dès l'abord qu'il s'est interdit tout commentaire explicatif. L'exposition manque un peu d'ordre.

Voici quelques renseignements de nature à intéresser les lecteurs de la Revue. Quand un jeune homme a distingué une jeune fille, il lui envoie des intermédiaires; si elle donne son consentement, le jeune homme avertit ses parents par l'entremise de ses sœurs ou belles-sœurs, mais jamais en personne. Le père du jeune homme ne peut refuser net; il peut tout juste conseiller; avec un peu d'entêtement le jeune homme obtient toujours le consentement désiré. On envoie des intermédiaires aux parents de la jeune fille dont le père a droit de refus: un moyen plus commode de s'opposer au mariage consiste à élever le montant du kalym de 150 (valeur moyenne) à 400 roubles ou davantage. L'affaire dans ce cas se termine d'ordinaire par l'enlèvement de la jeune fille; la poursuite par les parents de celle-ci ne se termine mal que si la jeune fille est enlevée contre son gré. Même dans le cas de mariage par rapt les parents de la jeune fille viennent réclamer le kalym; mais cette fois ils doivent se contenter de ce qu'on veut bien leur donner et leur fille est la première à leur crier : « Vous m'avez voulu vendre sans tenir compte de mon âme ni de mon bonheur; acceptez ce qu'on vous offre ou bien allez-vous en comme vous êtes venus. » Les noces se célèbrent dans la maison du jeune homme lors d'un mariage par enlèvement et dans celle de la jeune fille lors du mariage par achat. Elles se célèbrent surtout au printemps et en automne. Une fois tout le monde d'accord, le père du jeune homme prépare le kalym (délai de deux semaines à six mois); on avertit le père de la jeune fille afin qu'il vienne chercher le kalym; il vient avec des parents ou des amis, puis retourne chez lui et prépare la dot ou plutôt la laisse préparer par les amies de sa fille; ce service entre jeunes filles est obligatoire. La dot prête, le père le fait savoir au jeune homme. Celui-ci arrive accompagné de compagnons armés de pistolets et de poignards (le *garçon d'honneur* et le parrain portent en outre une épée); arrivés à la maison ils déposent leurs pistolets mais gardent leurs poignards. A table la place d'honneur est occupée par le *tolumbach*, vieillard chargé de surveiller tout le monde et de tout tenir en ordre, et aussi de prononcer les toasts et les prières; ces dernières n'ont pas de forme fixe et tout dépend de l'esprit et de l'éloquence du tolumbach. Le père du jeune homme assiste ou non au repas, comme cela lui plaît; la mère jamais. Aux danses ne prennent point part les veuves, le fiancé ni la fiancée (celle-ci peut danser à condition qu'aucun parent d'âge mûr du fiancé ne soit là; dès qu'un d'eux paraît, elle se cache). Ces réjouissances durent quatre à cinq jours; le dernier, on va à l'église. La bénédiction n'a pour les Ossètes qu'une signification administrative. Puis on s'en va dans

la maison du jeune homme; en y arrivant, la fiancée doit faire trois fois le tour du foyer; nouveaux festins, etc., « en sorte que les plus fortes dépenses sont supportées par les parents de la jeune fille »). Il est à regretter que l'auteur n'ait point fait de recherches sur le montant des dépenses de part et d'autre; une enquête de ce genre ne peut que jeter plus de lumière sur la question de la signification économique et religieuse du mariage par achat en précisant la nature des idées et des croyances qui l'accompagnent. Les fêtes terminées la jeune femme vit dans la chambre de son mari, mais non avec lui; elle doit prendre garde de ne point se laisser voir aux membres de sa nouvelle famille. Le jeune homme vit chez son ami ou son parrain et vient chaque nuit retrouver sa femme. Au bout d'un an ou deux, la jeune femme a le droit d'aller rendre visite à ses parents qu'elle n'a pas vus non plus depuis le mariage; elle reste chez eux de deux semaines à quelques mois puis revient avec des cadeaux destinés aux beaux-parents; ce n'est que lorsque ceux-ci ont accepté les cadeaux qu'elle a le droit de se montrer à eux; encore le fait-elle rarement pendant les premières années. C'est jusqu'à cette acceptation des cadeaux que le jeune homme vit chez son parrain ou chez son ami... et ne voit sa femme que secrètement, pendant la nuit. Le parrain et l'ami servent d'intermédiaires entre les jeunes gens et leurs familles. Plus loin l'auteur se contredit en rabaissant à un mois le délai pendant lequel les époux doivent vivre séparés. Lors des noces ni le père ni la mère ne jouent de rôle important. Une veuve remariée n'est pas soumise à ces interdictions. On accorde beaucoup d'importance à la virginité, surtout des filles mais aussi des hommes. Pas d'examen des draps nuptiaux. — Lors de la grossesse la femme doit vivre à part; le mari n'assiste jamais à l'accouchement. — Lorsqu'il s'agit de donner un nom à l'enfant on prend bien garde de ne lui en point donner un qui soit porté par un membre vivant de la famille ou du clan; on donne rarement le nom d'un ancêtre. — Chaque année vers la Trinité, fête publique à laquelle assistent ceux qui ont eu un premier né mâle dans le courant de l'an. Fraternisation très répandue : on vide un verre de bière où l'on a jeté des monnaies d'argent. — Puis vient un chapitre médical où l'auteur ne parle point des procédés de guérison des Ossètes; ensuite un chapitre sur la vendetta; l'auteur affirme que cette question n'a pas été encore assez étudiée et propose un questionnaire de trente paragraphes : mais l'article a été écrit en 1891, et beaucoup de points obscurs ont été depuis élucidés.

P. 343-345. A. I...v. *Les iumzis tchouvaches.* — Autrefois prêtres et prophètes, ils sont tombés de nos jours au rang de guérisseurs en même temps que le dieu Pigambar, qui leur révélait l'avenir, devenait un simple protecteur du foyer. Les maladies étant conçues sous forme d'êtres animés, seul le iumzi peut les chasser au moyen de formules magiques. Le procédé le plus répandu consiste à remplir une terrine d'eau et à disposer tout autour sur les bords de petits morceaux de pain dont chacun représente un être surnaturel; puis le iumzi enfonce une aiguille munie d'un fil dans un autre petit morceau de pain

qu'il place au centre de la terrine; l'aiguille se dirige vers un des morceaux du bord et indique quel esprit il faut apaiser. Autrefois la situation matérielle des iumzis était naturellement meilleure. Ils jouaient un grand rôle lors des mariages et des naissances où on les conviait afin de leur faire faire des rites de préservation. Puis l'auteur donne deux formules de conjuration, l'une contre le mal de tête et l'autre contre la maladie provoquée par le mauvais œil.

Liv. XLII, 1-60. A. Koltchin. *Croyances des paysans du gouvernement de Toula.* — 1° ciel, astres, phénomènes naturels; 2° esprits; 3° sorciers et sorcières; 4° création du monde et de l'homme; origine de la puissance impure. Long article qui ne fournit pas beaucoup de faits nouveaux; la légende cosmogonique est dualiste et manifestement d'origine apocryphe.

P. 61-98. A. T. Vasiliev. *Les Kazi-Kumuks. Esquisses ethnographiques.* — A noter pour la *Revue* : le mariage par enlèvement, avec luttes sanglantes, disparaît peu à peu; pas de kalym mais simple échange de cadeaux. Les Kazi-Kumuks sont sunnites. On guérit les maladies par des formules; ou bien on s'en débarasse en portant dans un autre aoul un morceau de pain; l'été on enterre ce pain dans le champ du voisin. En cas de guérison il faut sacrifier sur les tombes des saints (dont deux très connues) un bœuf ou un mouton; le sang doit rougir la tombe; la viande est distribuée aux pauvres.

P. 103-144. V. E-n. *Rites du mariage dans le gouvernement de Simbirsk*; — p. 144-159. M. E. Mikhniëv. *Rites du mariage dans le gouvernement de Samara*; — p. 160-165. P. Dilakторskii. *Rites du mariage dans le gouvernement de Vologda.* — Contributions à l'étude des rites, coutumes, chants qui accompagnent les noces des paysans grand-russiens.

Liv. XLIII, p. 1-35. A. Maximov. *A propos des méthodes dont se sont servis les historiens de la famille.* Article méthodologique intéressant quoique incomplet sur certains points. L'auteur examine les différentes théories qui se sont succédé depuis celle de Mac-Lennan jusqu'à celle de Grosse. L'antagonisme des partisans du patriarchat et de ceux du matriarchat, d'abord relativement net, s'est peu à peu évanoui en sorte que de nos jours on peut aligner toute une série de théories intermédiaires; on peut presque dire que chaque historien de la famille possède son système personnel. La cause de ces oppositions résulte de la nature des matériaux auxquels on a affaire; le nombre des faits bien contrôlés a augmenté dans une proportion notable — mais il n'en est pas moins difficile de s'orienter parmi eux; comment résister à la tentation de construire une théorie *à priori* qui servira de fil conducteur, mais en revanche brouillera la vue de l'observateur? L'auteur montre combien divergentes ont été les explications de la couvade; il est à remarquer que M. M. ignore les recherches des ethnographes anglais et les solutions qu'ils ont proposées ces dernières années; il est vrai que celles de M. Letourneau sont examinées en détail. Or il serait injuste de reprocher aux premiers historiens de la famille de s'être appuyés sur des faits peu nombreux et de valeur douteuse; l'accusation doit porter sur leurs fautes méthodologiques. Lubbock

a démontré (supposons-le une minute) : la communauté primitive des femmes, le mariage par rapt, et l'exogamie, mais de quel droit reconnaît-il entre ces trois ordres de faits un lien qui logiquement est possible mais rien de plus ? Lubbock a appliqué un procédé non scientifique ; des explications logiques, on en peut trouver autant qu'on le désire. La preuve c'est que Kautski est parti tout juste des mêmes faits soi-disant bien démontrés pour les relier par un lien causal en un sens exactement inverse de celui accepté par Lubbock ; son explication n'est guère meilleure, mais en tout cas n'est pas pire ; Spencer, encore, toujours d'après les mêmes faits, a fourni une autre explication, logique sans doute, mais combien hypothétique ! Quand à Mac-Lennan, il a, lui, construit son édifice en dehors des fondations qu'il croyait avoir posées. Il nous dit que la polyandrie dérive de l'infanticide des filles et du petit nombre des femmes ; mais on peut dire le contraire avec autant de raison : et son explication de l'origine du matriarchat est une simple affirmation sans preuves. Morgan est encore allé plus loin : son histoire de la famille est un tableau des systèmes de parenté chez différents peuples ; ôtez une pierre et tout s'écroule. L'œuvre de Morgan restera simplement comme curiosité scientifique.

Les matériaux ethnographiques croissant de jour en jour et se contredisant souvent, les savants ont eu besoin de points de repère et de fils conducteurs. Le plus facile est de se fabriquer un système dont on fera l'épreuve à la lecture des documents. L'auteur, sans insister sur la valeur scientifique et sur la difficulté relative d'application de ce procédé, passe à l'examen des opinions de Westermarck, dont le point de départ est facile à déterminer et n'est ni pire ni meilleur qu'un autre. L'une de ses idées fondamentales est l'hypothèse d'une saison de rut chez les hommes aux temps anciens. Impossible de prouver directement cette possibilité ; indirectement on pouvait montrer les avantages qu'elle eût présentés. Or un examen attentif montre que les avantages qu'eût retirés l'humanité de l'existence d'une époque déterminée d'accouplement, sont insignifiants par rapport aux inconvénients (impossibilité de concevoir le plus vite possible un nouvel enfant après la perte du premier, etc. ; d'ailleurs l'hypothèse est inutile : on peut y répondre oui ou non à volonté. Rien, de même, ne prouve que le mélange des sangs amène des résultats pires que ceux produits par le mariage entre gens de même sang. Là encore Westermarck affirme et c'est tout. Nous-mêmes ne savons pas encore exactement la valeur des résultats obtenus par le métissage, etc. et nous voulons que les sauvages en sachent plus long que nous sur ce sujet ! Toute explication utilitaire de l'exogamie est forcément incomplète ; d'autant plus que même en supposant que tel phénomène, l'exogamie par exemple, ait été favorable à la sélection naturelle, nous n'avons pas encore ici d'explication car les effets de l'exogamie ne peuvent être primaires, mais peuvent seulement s'ajouter aux causes biologiques pour les renforcer.

Mucke, lui, s'est constitué un étalon psychologique. Il est fort simple d'affirmer que telle coutume existe quand un peuple se trouve à tel niveau intellectuel, mais encore faudrait-il déterminer les divers moments de l'évolu-

tion psychologique, ce qui est loin d'être fait. Le ton léger pris par l'auteur pour examiner les points de vue de Mucke ne nous semble pas très à sa place : après tout la tentative de Mucke est utile et le but réel des recherches ethnographiques de tout genre est l'étude de la psychologie de l'homme tant sauvage que barbare et non pas seulement de l'homme dit civilisé. — Les historiens de la famille n'ont pas manqué d'ailleurs de se critiquer les uns les autres et de poser des règles méthodologiques. Mac Lennan, par exemple, affirmait avec raison qu'on n'a le droit d'étudier un phénomène social qu'en tant que partie constitutive d'une civilisation spéciale tout entière mais non de l'en détacher : on s'exposerait, comme fit Lubbock à identifier deux ordres de faits à première vue semblables mais distincts par leur essence même. Mais une étude ainsi comprise, en bloc, est sinon impossible, tout au moins fort difficile étant donnée la complexité de toute civilisation donnée : il faut bien simplifier, prendre un terme de définition commode. Ainsi firent Hildebrand et Grosse : tous deux ont classé l'humanité d'après certains faits sociaux ou plutôt économiques et ont étudié les formes de la famille par rapport à chacun des groupes qu'ils avaient délimités. Hildebrand, persuadé de l'uniformité de l'espèce humaine chercha le lien généalogique qui unit telle forme économique à telle forme de la famille ; Grosse, lui, affirme qu'une recherche de ce genre est vaine et même absurde puisque l'évolution se fait non dans un seul sens mais dans plusieurs sens à la fois. Quant au choix du criterium, la forme économique, il est logique et commode car il est assez aisé de s'entendre sur la valeur relative de chacun des degrés de la civilisation matérielle. Le malheur est que la classification ainsi obtenue est vraiment par trop artificielle : on range l'un à côté de l'autre des peuples qui présentent sans doute des caractères superficiels de ressemblance mais qui aux points de vue artistique, religieux, moral, sont excessivement éloignés l'un de l'autre. Autrement dit, cet *à priori* ne vaut pas mieux qu'un autre, que celui de Morgan par exemple qui a, d'une conscience calme, placé les Polynésiens au-dessous des Australiens et qui ne s'est même pas occupé des Nègres sous prétexte que chez eux les formes de la famille, enchevêtrées au possible, étaient inclassables. D'ailleurs les notions de « primaire » et de « secondaire » ne signifient pas grand'chose en ethnographie, en sorte qu'affirmer que : Dans les grandes lignes, l'humanité a suivi les mêmes voies, mais que dans les détails il existe de nombreuses différences entre les peuples, c'est dire simplement : Certains peuples se ressemblent et d'autres non. Grosse, de toute façon, se trouve plus près de la vérité en admettant des mouvements dans tous les sens à la fois et chez chaque peuple dans une direction propre ; il est encore plus sage lorsqu'il regarde comme indépendamment évoluée chacune des trois formes économiques principales (chasseurs, nomades, agriculteurs). Mais ses subdivisions n'ont aucune valeur fixe : du chasseur inférieur à l'agriculteur supérieur il existe une série d'échelons intermédiaires. La seule chose qu'on puisse affirmer c'est que la constitution de la famille doit répondre, dans ses grandes lignes, à la consti-

tution de la société; mais le lien qui relie entre eux ces deux groupes de phénomènes est encore indéterminé, sinon indéterminable; à un changement dans la situation matérielle peut correspondre un changement dans la constitution de la famille; mais quel changement? Et cela est-il nécessaire? Autant de questions auxquelles Grosse ne peut répondre. En sorte que son système ne nous mène nulle part. — Cunow a suivi la même voie que Grosse : il a simplement augmenté le nombre des subdivisions; ses recherches n'ont d'ailleurs porté encore que sur un point de détail et il faut attendre la suite. A Cunow comme à Grosse on peut en tout cas reprocher d'avoir fait la vieille confusion entre inférieur et primitif; et rien ne prouve que l'humanité ait passé des formes simples aux complexes, ni d'ailleurs le contraire. La progression n'est jamais constante; les réflexions de Tylor, déjà anciennes, n'ont perdu en rien de leur force. Et l'on oublie trop souvent que les faits isolés, en ethnographie, ne prouvent rien du tout. Ce qui vient d'ailleurs compliquer le problème c'est la question des survivances. On sait à quels brillants résultats Tylor est parvenu par l'étude des survivances; mais combien ses successeurs, Morgan par exemple, ont peu imité sa réserve! Par crainte des faux pas, Starcke n'emploie l'explication par la survivance qu'à la dernière extrémité; et Grosse déclare tout d'un trait que la « Methode der Deutung » doit être rejetée. Si pourtant nous avons affaire à une forme spéciale de la famille, il faut bien l'étudier; si nous ne trouvons pas d'explication positive, que faire? de quel droit la rejeter tranquillement et n'en plus tenir compte? Si nous savions à l'avance que nous avons devant nous un symbole ou un reste d'une forme ancienne, rien de mieux; mais nous ne le savons pas, en sorte que le conseil de Grosse revient à ceci : quand vous tombez sur un phénomène, étudiez-le, et si vous ne trouvez pas d'explication positive, faites-en abstraction sans chercher à le rattacher hypothétiquement à quoi que ce soit. Fort bien, mais de quel droit supprimer un facteur peut-être important et par là fausser les résultats qu'on peut obtenir? — Quelle méthode employer, alors?

Et voici que Tylor nous tire d'embarras au moyen de sa méthode statistique, basée sur la coexistence des phénomènes, et dont la formule sera $\frac{ab}{c}$ dans laquelle *a* indique le nombre de cas constatés de l'existence d'un phénomène donné, *b* celui des cas de l'existence d'un autre phénomène et *c* le nombre des peuples. Grâce à cette méthode, Tylor a montré la fausseté de deux opinions jadis courantes : l'existence d'un lien entre l'exogamie et le mariage par enlèvement, et l'idée que le soin que met le mari à éviter les parents de sa femme est une survivance du mariage par capture. En théorie la méthode de Tylor est excellente, en pratique elle est d'une application hasardée et difficile; cela vient de ce que l'unité de mesure, la notion de peuple, est loin de posséder une valeur constante. Tout d'abord nos classifications de peuples, surtout des peuples de l'Afrique, sont sujettes à caution; peut-être différencions-nous des peuples proches parents pour unir sous un même nom un groupe hybride. La notion même de peuple

est mal défini ; et si nous remplaçons peuple par race c'est encore pire, sans parler des inexactitudes de notre système de classification d'après la langue. Dès que l'on passe aux peuples historiques la confusion est encore plus grande. C'est dire que la méthode statistique n'a de rigueur qu'en apparence : les chiffres nous en imposent. Et c'est pourtant, en ce moment, la seule méthode applicable; il faut la mettre à l'essai le plus largement possible. Trouvera-t-on d'ailleurs, un jour, une méthode meilleure? Cela n'est guère probable. Le mieux en tout cas est de laisser de côté les problèmes généraux et de s'attacher à écrire des monographies dans le genre de celle de Cunow.

P. 81-88. A. Semenov. *Quelques croyances religieuses des Tadjiks montagnards.* — Bien que depuis longtemps convertis à l'islamisme, ils ont conservé leurs anciennes croyances iraniennes. Au ciel habite Khudo-Parvardigor qui « a paru de soi-même ». A son service se trouvent les Firichtias qui nourrissent l'enfant dans le sein de sa mère, lui donnent des yeux, une langue etc. ; lors de la naissance Khudo envoie deux Firichtias qui s'asseoient chacun sur une épaule de l'enfant et ne le quittent plus afin de le protéger contre deux méchants esprits envoyés par les puissances mauvaises. En dessous des Firichtias sont les Paris ou Pariks, bienfaiteurs des hommes et des animaux, protecteurs de la famille ; elles ont l'apparence de femmes d'une grande beauté. La terre et l'air fourmillent d'esprits méchants qui luttent contre l'armée du bien, s'efforcent de faire du mal aux hommes et aux animaux. Les Dévas sont des esprits de forme humaine gigantesques et puissants, couverts de poils, armés de griffes. Ils habitent dans les montagnes ou au fond des lacs et gardent les trésors. Ils ne craignent rien ni personne, même pas Khudo. Les Iraniens montagnards chantent des obsanes ou osounes où sont décrites les luttes des rois et des héros contre les Dévas. Les chaïtanes, autres esprits méchants sont aussi à craindre, de même que les djinns. Dans les bois vivent les ghuli-iavonis, de forme humaine, couverts de poils noirs, armés de griffes et de gourdins en chêne. Dans les cavernes et les torrents vivent les ajdahors, serpents à la tête énorme, aux mâchoires armées de fortes dents; ils sont soumis à un roi qui habite sur les monts plus hauts que les nuages. Entre Khudo et toutes ces puissances mauvaises la lutte est éternelle.

Arnold van Gennep.

CHRONIQUE

FRANCE

Nécrologie. — *M. Louis Couve*, décédé le 31 octobre 1900 à Leysin, dans le canton de Vaud, était un des plus appréciés parmi les collaborateurs qui ont apporté à notre *Revue* le concours de leur science désintéressée au cours des dernières années. Enlevé prématurément à l'affection des siens, il laisse d'unanimes regrets à tous ceux qui l'ont connu et qui pouvaient se rendre compte de ce que promettait ce travailleur consciencieux, admirablement préparé pour l'œuvre scientifique à laquelle il voulait consacrer sa vie. Né à Bordeaux en 1866, élève du lycée de cette ville et de Louis-le-Grand, sorti de l'École Normale en 1890, membre de l'École française d'Athènes de 1890 à 1894, il fut nommé maître de conférences de langue et littérature grecques à l'Université de Nancy. Pendant son séjour en Grèce il prit une part active aux fouilles de Delphes et à celles de Délos. Il avait rédigé un Catalogue des vases du Musée National d'Athènes, qui était une suite et un complément de celui de M. Collignon composé en 1877 et qui sera certainement publié. L'objet préféré de ses études était, en effet, la céramique grecque. A son retour en France il avait entrepris une thèse de doctorat ès lettres sur la céramique corinthienne. De nombreux articles publiés dans le *Bulletin de Correspondance hellénique* depuis 1891, notamment sur les inscriptions de Delphes et les fouilles de Délos, témoignent de la précision et de la sûreté de son érudition et de son talent d'exposition. M. Couve portait un vif intérêt à l'histoire religieuse de la Grèce; il était de ceux qui comprennent l'importance capitale de la vie religieuse dans la destinée d'un peuple. Aussi avait-il accepté de faire pour les lecteurs de cette *Revue* le dépouillement des périodiques relatifs à l'archéologie religieuse de la Grèce, lorsque M. Pierre Paris fut obligé par ses nombreuses occupations de renoncer à cette tâche ingrate qu'il avait accomplie avec tant de dévouement pendant plusieurs années. M. Couve était toujours prêt à rendre compte des publications nouvelles qui lui étaient adressées. La *Revue* perd en lui un rédacteur qui lui rendait les plus précieux services. En adressant un pieux hommage à sa mémoire elle acquitte un devoir de reconnaissance.

J. R.

*
* *

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Le programme

des conférences de la Section des sciences religieuses, que nous avons reproduit dans la précédente livraison, a subi quelques modifications :

1° M. *Foucher*, appelé à remplacer M. Finot comme directeur intérimaire de la Mission française de l'Extrême-Orient pendant l'année de congé qui a été accordée à celui-ci, a dû partir pour la Cochinchine. Le directeur de la conférence des religions de l'Inde, M. Sylvain Lévi, d'accord avec le Conseil de l'École, a prié M. *Mauss*, agrégé de l'Université et ancien élève de l'École, de bien vouloir se charger temporairement de l'enseignement. M. Mauss a accepté. L'une de ses conférence sera consacrée à un exposé général des religions de l'Inde, la seconde à une analyse des principaux systèmes philosophiques de l'Inde avec interprétation de passages à l'appui.

2° Après un préavis favorable du Conseil, M. l'abbé Loisy, ancien professeur à l'Institut catholique de Paris, a été autorisé par M. le Ministre de l'Instruction publique à faire un cours libre sur les *Rapports de la religion assyrienne et de la Bible*. Il a choisi comme sujet de ses leçons pour cette année : les récits assyriens de la création et le récit de la Genèse. La première de ces leçons a eu lieu le mercredi, 12 décembre, devant un très nombreux auditoire composé en majeure partie d'ecclésiastiques. M. Loisy a été très chaleureusement accueilli par ses auditeurs.

M. *Millet*, maître de conférences pour l'histoire du christianisme byzantin, a obtenu l'autorisation d'installer dans les locaux de la Section des sciences religieuses, la collection d'*Archéologie byzantine* qu'il a pu constituer grâce à la générosité du Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et de divers donateurs. Cette collection est composée d'aquarelles fort remarquables, de dessins, d'albums, de moulages et autres objets utiles à l'étude des antiquités byzantines, qui proviennent en partie des missions archéologiques accomplies par M. Millet lui-même. Une petite bibliothèque lui sera adjointe où l'on s'efforcera de grouper les publications relatives au même ordre d'études. Il y a là un essai intéressant pour créer à la Sorbonne un foyer d'érudition en histoire byzantine.

A côté des conférences de la Section des sciences religieuses, nous faisons suivre ici, suivant l'habitude, l'énoncé des cours qui, dans d'autres Écoles ou Facultés de Paris, auront pour objet cette année des sujets d'histoire religieuse :

I. Au *Collège de France* :

M. *Albert Réville* termine l'étude historique de la Scolastique et fait l'histoire de la papauté d'Avignon depuis son installation dans cette ville (1309) jusqu'à la veille du Concile de Constance (1414).

M. *Izoulet* étudie la religion de Voltaire.

M. *Clermont-Ganneau* explique les inscriptions nabatéennes et étudie divers monuments sémitiques récemment découverts.

M. *Philippe Berger* commente des textes relatifs aux premiers temps de la Royauté en Israël et traite des sources de l'histoire de David.

II. A la *Faculté de théologie protestante* :

M. *Ménégoz* interprète l'Épître de saint Paul aux Romains.

M. *Sabatier* fait une étude comparative du catholicisme et du protestantisme d'après leurs principes fondamentaux.

M. *Ad. Lods* expose l'histoire de la religion d'Israël à partir du VIIIe siècle et explique les fragments apocalyptiques de l'Ancien Testament.

M. *Stapfer* fait l'Introduction aux Épîtres de saint Paul.

M. *Bonet-Maury* expose l'histoire de l'Église chrétienne au moyen âge.

M. *Jean Réville* étudie l'histoire de la littérature chrétienne grecque aux IVe et Ve siècles et continue l'introduction à l'histoire des religions antérieures au christianisme.

M. *John Viénot* expose l'histoire de la Réformation.

III. A la *Faculté des Lettres* nous remarquons les cours de :

M. *Brochard* sur la Morale des philosophes grecs ;

M. *Croiset* sur la Civilisation de l'âge homérique ;

M. *V. Henry* qui explique des Extraits des rituels brahmaniques avec les textes védiques afférents ;

M. *Buisson* sur les principales doctrines de l'éducation morale depuis l'établissement du christianisme.

IV. Dans la *Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes Études* :

M. *Héron de Villefosse* : Étude des inscriptions religieuses de la Gaule ;

M. *F. Lot* : La chronologie des Lettres de Gerbert. — Étude des plus anciennes vies de saints bretons.

M. *V. Bérard* : L'Odyssée ; suite des légendes : Kirké, terre des morts et Lestrygons.

M. *G. Paris* : Études sur les diverses formes, surtout françaises, de la légende de saint Brendan.

M. *A. Millet* : Explication de textes tirés de l'Avesta.

M. *A. Carrière* : Interprétation du livre du prophète *Jérémie*.

M. *Scheil* : Exercices sur les originaux de textes religieux assyriens.

M. *Clermont-Ganneau* : Antiquités orientales (Palestine, Phénicie, Syrie). Archéologie hébraïque.

M. *Chabot* : Inscriptions de Palmyre.

V. Au *Musée Guimet* le programme des conférences dominicales, à 2 heures 1/2, a été fixé comme suit pour l'année 1900-1901 :

25 novembre 1900. M. *de Milloué*, conservateur du Musée Guimet : Culte et cérémonies en l'honneur des Morts chez les peuples de l'Extrême-Orient.

2 décembre. M. *Deshayes*, conservateur-adjoint du Musée Guimet : Anciens canons de proportions de la sculpture japonaise.

9 décembre. M. *A. Foucher*, maître de conférences à l'École des Hautes Études : Les Rites actuels de l'Hindouisme.

16 décembre. M. *de Milloué* : Un point de mythologie comparée : Les Dieux du feu.

23 Décembre. M. *Maurice Courant*, maître de conférences à l'Université de Lyon : Quelques monuments coréens : temples, tombeaux, etc.

13 janvier 1901. M. *Deshayes* : Documents nouveaux pour servir à l'histoire de l'art japonais, première partie.

20 janvier. M. *Ph. Berger*, membre de l'Institut : Correspondance diplomatique des Rois et Gouverneurs de Syrie avec les Rois d'Égypte, 1500 ans avant notre ère.

27 janvier. M. *de Milloué* : L'Astrologie et les différentes formes de la Divination dans l'Inde, au Tibet et en Chine.

3 février. M. *Deshayes* : Documents nouveaux pour servir à l'histoire de l'Art japonais, deuxième partie.

10 février. M. *Jean Réville* : Le Mithriacisme. Une religion rivale du Christianisme dans l'empire romain.

17 février. M. *G. Lafaye*, professeur à la Sorbonne : Les Vestales romaines.

24 février. M. *de Milloué* : Triades et Trinités. Leur nature, leur origine et leur rôle dans les différentes religions.

3 mars. M. *Sylvain Lévi*, professeur au Collège de France : Le suprême asile du Bouddhisme indien : le Népal.

10 mars. M. *Deshayes* : Notes sur l'enseignement artistique du Japon.

17 mars. M. *Salomon Reinach*, membre de l'Institut : Coup d'œil sur la mythologie gauloise.

24 mars. M. *De Milloué* : De quelques ressemblances entre le Bouddhisme et le Christianisme.

14 avril. M. *E. Guimet*, directeur du Musée : Le Fong-Choué et les superstitions des Chinois.

21 avril. M. *Deshayes* : Les êtres animés de l'Art chinois d'après les décors et les formes des bronzes de la collection de l'Empereur Kièn-long (1736-1796).

26 avril. M. *Chavannes*, professeur au Collège de France : De quelques idées populaires des Chinois et des représentations figurées qu'ils en donnent.

5 mai. M. *de Milloué* : Le symbolisme dans les images des Divinités de l'Extrême-Orient.

∴

Le *Rapport annuel de la Section des Sciences religieuses* de l'École pratique des Hautes Études, pour l'année 1899-1900, accuse un total de 328 élèves ou auditeurs inscrits. Sur ce nombre il y a eu 80 étrangers appartenant à 20 nationalités différentes. La Section comprend actuellement 18 directeurs ou maîtres de conférences. Pendant le dernier exercice trois cours libres y ont été professés par MM. Deramey, C. Fossey et Isidore Lévy.

La leçon-programme publiée dans le Rapport de cette année a été faite par M. *Jean Réville* sur *La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas*. Il cherche à caractériser la nature particulière de cet écrit composé à Rome,

probablement vers l'an 125, et montre que ce ne peut pas être une adaptation chrétienne d'un écrit juif antérieur, comme l'a soutenu M. Spitta dans le deuxième volume *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums* (Göttingen, 1896). Après avoir exposé ce qu'il y a d'arbitraire dans le principe dont s'inspire M. Spitta qu'un écrit où la personne même du Christ est passée à peu près sous silence, ne saurait être un écrit chrétien, l'auteur dénonce l'invraisemblance de l'hypothèse présentée par le critique strasbourgeois. Celui-ci est obligé d'éliminer de nombreux passages à titre d'interpolations, de supposer un interpolateur qui, pour accréditer l'écrit juif parmi les chrétiens, l'aurait remanié de telle façon que le caractère chrétien n'y parût point, et un original juif dépourvu de tout caractère spécifique juif. Le thème central des diverses parties du *Pasteur* d'Hermas, c'est qu'en vertu d'une révélation spéciale les chrétiens, devenus infidèles à leur vocation, pourront rentrer en grâce par un repentir sincère. C'était là une thèse hardie dans le christianisme primitif pour lequel les fidèles étaient les régénérés, les « saints » ; toute infidélité grave entraînait logiquement leur déchéance et le baptême ne pouvait pas être renouvelé. Les nécessités de la vie réelle devaient susciter des accommodements avec cet idéalisme intransigeant, mais on s'exposait à être traité d'infidèle ou de traître si l'on érigeait en principe qu'une infraction au principe pût être admise; pour la justifier il ne fallait rien moins qu'une révélation divine. Dans le Judaïsme, au contraire, le problème ne se posait pas. Il possédait tout un système rituel qui était justement destiné à résoudre le problème des infidélités commises par les membres de l'alliance. Et même là où le régime lévitique n'était plus pratiqué, le retour des fils prodigues à l'Éternel était toujours possible par la repentance suivie d'une nouvelle sanctification.

Le *Pasteur* d'Hermas est donc bien positivement un écrit chrétien et d'origine romaine. Son témoignage complète ceux de l'*Épître aux Hébreux* et de l'*Épître aux Corinthiens* de Clément Romain et s'applique à la génération qui suit celle de Clément. Il est extrêmement précieux pour l'historien, non seulement par les renseignements qu'il fournit sur la théologie encore très libre que l'on professait alors à Rome, mais encore par les indications qu'il apporte sur l'état social et ecclésiastique de la communauté romaine. Le *Pasteur* d'Hermas ne connaît pas encore d'évêque à Rome et atteste que l'église de cette ville traversa sous le règne d'Adrien une période de relâchement et de mondanisation. A cause même de l'importance de ce témoignage, il importe d'en bien préciser la nature et l'origine.

Nous avons annoncé la création d'une chaire d'Histoire des religions et de théologie biblique à la Faculté de théologie protestante de Montauban. M. *Alexandre Westphal*, nommé professeur de cette nouvelle discipline, a été chargé de prononcer la leçon de rentrée de la Faculté le 15 novembre. Il a pris comme sujet : *l'Histoire des religions et le Christianisme*. Cette leçon a été publiée (Montauban, impr. Granié). M. Westphal a salué dans l'histoire des

religions l'actualité des études théologiques contemporaines, la science destinée à rénover l'enseignement théologique. Il en a décrit la genèse et les rapides progrès, puis il a montré comment elle établit la vitalité, la dignité et la parenté des religions, et il a terminé par un large et généreux appel à la tolérance, invitant ses auditeurs à rejeter aussi bien la parole du fanatisme : « hors de l'Église pas de salut » que la parole du scepticisme « toutes les religions sont bonnes, » et à se rattacher au principe qu'en tout culte sincère il y a une part de vérité.

Pour apprécier à sa juste valeur le discours de M. Westphal, il ne faut pas oublier l'endroit où il a été prononcé. La Faculté de théologie de Montauban passe, à tort ou à raison, pour être une faculté inféodée à l'orthodoxie protestante. Il est, ce me semble, particulièrement réjouissant de voir l'histoire des religions accueillie avec de si bonnes dispositions dans un semblable milieu et de constater qu'un croyant aussi convaincu que M. Westphal reconnaît en elle la rénovatrice des études théologiques. Il y a longtemps que nous soutenons cette thèse dans la Revue ; elle fait son chemin et il faudra bien que les institutions théologiques universitaires se modifient, ailleurs comme à Montauban, pour se conformer à cette conception de plus en plus générale. M. Westphal a parlé avec indépendance devant un auditoire peut-être un peu étonné d'entendre une parole de ce genre dans sa bouche. D'autres, appartenant à des milieux différents, estimeront que les préoccupations apologétiques dont son langage trahit perpétuellement l'existence, doivent être bannies de l'enseignement scientifique. Mais il faut bien s'adapter à son auditoire. Toute la péroraison de M. Westphal est un éloquent témoignage en faveur des excellentes conséquences morales que la substitution de l'histoire des religions à une théologie sectaire provoque nécessairement. Enfin l'on y constate d'un bout à l'autre l'influence très marquée du Congrès d'histoire des religions de Paris. La *Revue de l'Histoire des Religions* ne peut pour toutes ces raisons, qu'enregistrer avec une vive satisfaction l'acte accompli par M. Westphal et lui souhaiter que son enseignement porte tous les fruits que l'on est autorisé à en attendre.

Nous avons aussi reçu la leçon d'ouverture prononcée par M. le professeur E. *Stapfer* à la séance de rentrée de la Faculté de théologie protestante de Paris, sur *l'Essénisme et le christianisme primitif*. M. Stapfer considère l'Essénisme comme un produit purement palestinien. Il admet avec Reuss, Lucius, Albert Réville, Schürer, Renan et beaucoup d'autres que les Esséniens furent d'abord des Pharisiens séparatistes, faisant bande à part parce que le Judaïsme officiel ne leur paraissait pas suffisamment pur. Cependant il n'exclut pas la possibilité d'une influence hellénique, notamment pythagoricienne, ni même celle d'une influence perse. Il élude cette question d'origine. Après avoir décrit les Esséniens cloîtrés qui vivaient dans l'oasis d'Engaddi, non loin de la Mer Morte, il appelle l'attention de ses auditeurs sur les Esséniens laïques, vivant dans le monde et qui ne renonçaient pas au mariage. Les points de contact

entre l'Essénisme, surtout sous sa forme mitigée, et le Christianisme origine semblent nombreux, quoiqu'il n'en soit jamais parlé dans le Nouveau Testament. M. Stapfer, cependant, montre d'abord que Jean-Baptiste, quoiqu'on prétende souvent le contraire, n'a pas été du tout Essénien. Jésus lui-même offre plus d'analogie avec les Esséniens, surtout dans la condamnation de la richesse et la pratique du célibat. Mais il n'y a dans sa pensée aucun élément ascétique. C'est dans les mœurs et les pratiques des premiers chrétiens de Jérusalem que des ressemblances certaines et des rapports possibles apparaissent : dissidence, vie en commun dans une confrérie pieuse, sacerdoce universel, abandon des biens personnels. On ne saurait oublier toutefois que la première communauté chrétienne n'a pas recours au système d'ablutions et de purifications qui est capital dans l'Essénisme. Ce qui paraît vraisemblable à M. Stapfer, c'est que bon nombre d'Esséniens du monde se firent chrétiens, après avoir reconnu que le christianisme offrait aux besoins qu'ils avaient essayé d'assouvir dans l'Essénisme une satisfaction bien autrement complète. L'Essénisme apparaît ainsi comme une tentative, nettement distincte du Christianisme, de résoudre le problème religieux posé devant beaucoup de Juifs pieux et que Jésus résolut dans sa souveraine originalité.

L'impression qui se dégage de cette étude intéressante n'est pas très nette. Cela tient sans doute à ce que le professeur, obligé de ne pas dépasser les limites permises d'une cérémonie universitaire, n'a pas pu préciser suffisamment ni la genèse de l'Essénisme qui en fait connaître le véritable caractère, ni surtout ce que l'on pourrait appeler la théologie essénienne, c'est-à-dire les doctrines particulières professées par les Esséniens. Sur ce terrain la différence de l'Essénisme et du Christianisme original est très marquée. Quant aux Esséniens laïques, nous ne savons rien sur leur compte, mais il serait vraiment bien étrange, si Jésus et ses premiers disciples furent en relations avec eux, que l'histoire évangélique n'en ait pas conservé le moindre souvenir, alors qu'elle a parfaitement noté les rapports de Jésus et des premiers chrétiens avec les Pharisiens, les Sadducéens, les disciples de Jean-Baptiste, avec ceux de Simon le Magicien et avec les sectes gnosticisantes d'Asie-Mineure.

*
* *

M. *Maurice Courant*, maître de conférences à l'Université de Lyon, a publié dans le *Toung-pao* (série II, vol. 4) la conférence qu'il a faite au Musée Guimet le 17 décembre 1899, sous le titre : *Sommaire et historique des cultes coréens*. Il étudie successivement la religion officielle comprenant le culte des mânes et des esprits de la nature, le culte privé des mânes, les cultes naturalistes et les anciennes coutumes religieuses, le Bouddhisme coréen. Cette étude qui n'est pas imprimée sous forme de conférence, mais qui est dans toute la force du terme un sommaire, une nomenclature, ne se prête pas à l'analyse. On y trouve des renseignements très nombreux et précis sur les rites, les sacrifices, les sanctuaires coréens, sans systématisation. Il en ressort que le peuple coréen

est resté étranger au culte officiel réservé au roi et à ses représentants, au culte des ancêtres et des grands hommes qui n'est jamais sorti de la classe des lettrés et des nobles, et que ses croyances et pratiques, profondément naturalistes, se rattachent selon toute vraisemblance à l'ancienne religion coréenne. Le Bouddhisme coréen, de provenance chinoise, a eu sa période de splendeur du ve au xve siècle; depuis lors il est dédaigné et même persécuté par le Confucianisme des lettrés. Les bonzes coréens sont tombés dans l'ignorance la plus grossière.

⁂

L'éditeur Lecoffre vient de mettre en vente les Tables générales de la *Revue biblique internationale*, publiée par l'École pratique d'études bibliques établie au couvent dominicain de Saint-Étienne de Jérusalem. Ces tables comprennent les volumes I à VIII (1892-1899).

— M. *Austin de Croze* a fait paraître aux bureaux de la *Revue des Revues* (12, avenue de l'Opéra) une brochure intitulée : *La Bretagne païenne, le fétichisme et le clergé en Cornouaille* (in-8 de 31 p.), avec une préface de M. Paul Guieysse, député du Morbihan. L'auteur passe en revue un grand nombre de pratiques bretonnes, bien connues de tous ceux qui ont étudié le même sujet, et s'inscrit en faux contre la légende de la Bretagne idyllique. Il parle de l'abondance du cœur quand il s'élève contre la connivence des directeurs spirituels de la population bretonne avec les pires superstitions. Sa brochure, destinée au grand public, est le fruit d'une expérience personnelle acquise par un séjour prolongé en Bretagne. Elle n'apprendra rien de nouveau aux hommes du métier.

⁂

L'Histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 31 août* : M. *S. Reinach* interprète une formule gravée sur deux lamelles d'or trouvées dans l'Italie méridionale : « chevreau, je suis tombé dans le lait ». Elle fait partie d'un *hymne orphique* dont on trouve ici deux formes différentes et qui était placé dans la tombe des initiés. Il semble que l'initié des mystères de Bacchus, comparé à un chevreau, est censé déclarer par ces paroles qu'il a trouvé l'alimentation parfaite à laquelle il aspirait. M. Reinach ne pense pas que l'on puisse voir là une allusion à un baptême orphique par le lait.

— *Séance du 7 septembre* : M. *Heuzey* fait connaître les résultats de la reconstitution archéologique de la *Stèle des Vautours*, le grand bas-relief du roi Eannadou, qui a été effectuée en vue de l'Exposition pour la Section des missions scientifiques. Le moulage d'un fragment conservé au Musée Britannique a permis de rétablir sur une des faces la représentation des funérailles après le combat. Un homme entièrement nu, debout sur des animaux immolés auprès d'un monceau de cadavres, fait une libation sur des gerbes de palmiers avec leurs régimes en fleurs.

— *Séance du 14 septembre* : M. *S. Reinach* pense que le groupe bien connu de l'*Enfant à l'Oie* représente Esculape enfant maîtrisant une oie sauvage. Il y avait des oies dans les temples d'Esculape. De plus le sculpteur Boethos, de qui provenait l'original du groupe, était l'auteur d'une statue célèbre d'Esculape enfant, ainsi qu'en témoigne une inscription grecque. Et une copie du groupe était conservée dans le temple d'Esculape dans l'île de Cos.

— M. *Gustave Oppert* présente un mémoire sur les Çâlâgramâs ou pierres sacrées des aborigènes anaryens de l'Inde, coquilles pétrifiées qui sont des symboles du dieu Vishnou. D'après M. Oppert elles représentent le principe féminin et on leur attribue des propriétés très variées (voir *Revue*, p. 161, sa communication au Congrès d'Histoire des Religions).

— *Séance du 21 septembre* : M. *Homolle*, directeur de l'École française d'Athènes, rend compte des fouilles et missions de l'année 1900. En Thrace, M. *Seure* a exploré des tumuli qui ont fourni des résultats depuis la période romaine jusqu'aux âges préhistoriques. En Crète M. *Demargne* explore l'acropole antique de Goulos avec un très grand succès. A Delphes on a déblayé le temple et ses dépendances, on a commencé à dégager le temple d'*Athêna Pronaia*, on a retrouvé un trésor du ve siècle, de style ionien, rappelant celui de Cnide, puis un temple rond. M. Homolle annonce que l'on va commencer les fouilles à Tégée, où se trouvait le temple d'Athéna-Aléa que Pausanias signale comme le plus beau du Péloponnèse.

— M. *Héron de Villefosse* transmet le rapport du *P. Delattre* sur les résultats de ses fouilles dans les tombes de la nécropole punique près la colline de Sainte-Monique. Il en a retiré un abondant mobilier funéraire.

— *Séance du 28 septembre* : M. *Babelon* présente deux disques en argent doré, probablement des boucliers découverts dans le temple de la déesse *Mâ* ou *Enyo*, de Comane dans le Pont. L'un des deux porte l'inscription : « Sanctuaire d'Artémis. Des offrandes du roi Mithridate ». Ils sont ornés de scènes de chasse en relief.

— *Séance du 9 novembre* : M. *S. Reinach* fait une communication sur l'*orphisme* dans la IVe Églogue de Virgile (voir plus haut le texte complet de ce travail).

BELGIQUE

M. *Franz Cumont*, professeur à l'Université de Gand, a publié le Rapport qu'il a adressé à M. le Ministre de l'Intérieur et de l'Instruction publique de Belgique sur sa *Mission archéologique en Asie Mineure*. Partant avec l'espoir de retrouver dans l'ancien royaume du Pont des documents propres à éclairer l'histoire du Mazdéisme et, plus spécialement, des Mystères de Mithra en Asie Mineure, M. Cumont n'a pas trouvé ce qu'il désirait. Par contre il a rapporté un grand nombre d'inscriptions, collationné des textes importants dans les monastères grecs et relevé des renseignements géographiques utiles. — La *Revue*

publiera prochainement la communication que M. Cumont a faite au Congrès d'Histoire des religions sur le Zeus Stratios de Mithridate.

— M. le comte *Goblet d'Alviella* a fait tirer à part une monographie sur le *Peigne liturgique de Saint Loup*, publiée dans le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (Classe des Lettres, nos 9 et 10, 1900). L'usage des peignes liturgiques s'est maintenu dans l'Église orthodoxe grecque; depuis le XVe siècle il a disparu dans l'Église romaine. Comme les sacrificateurs grecs les ministres du culte chrétien antique officiaient tête nue et devaient avoir les cheveux et la barbe propres. De là l'origine des peignes ecclésiastiques. Ceux qui furent conservés dans les trésors des églises ne tardèrent pas à être attribués au plus illustre des personnages qui s'en était servi ou qui avait pu s'en servir. Le peigne liturgique de Sens, attribué à saint Loup, offre cette particularité qu'il est orné de l'arbre sacré chaldéen entre deux lions affrontés, et fournit ainsi à M. Goblet d'Alviella un nouveau thème pour ses études sur la transmission des vieux symboles chaldéens dans le monde occidental et chrétien.

— M. *Paul Fredericq*, professeur à l'Université de Gand, continue son *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae* dont nous avons déjà signalé les deux premiers volumes consacrés au moyen âge. Un supplément à la période déjà étudiée formera le tome III. Les tomes IV et V (celui-ci sous presse) se rapportent à l'Inquisition des Pays-Bas sous Charles-Quint, à l'époque de la Réforme. Un grand nombre des pièces du tome IV sont inédites.

J. R.

ALLEMAGNE

Parmi les publications récentes dont le manque de place ne nous permet pas de parler plus longuement, mais que nous ne pouvons pas ne pas signaler, nous avons noté :

1° Le deuxième fascicule de la 2e année de la collection *Der alte Orient* publiée par la Vorderasiatische Gesellschaft, chez Hinrichs, à Leipzig : *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Aegypter*, par M. *A. Wiedemann*, excellente vulgarisation de ce que l'on sait actuellement sur les doctrines, les représentations et les croyances populaires de l'ancienne Égypte relativement à la mort et à la destinée des morts (36 pages).

2° La troisième édition de *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, du Dr *Ad. Wuttke*, publiée par les soins de M. Elard Hugo Meyer, à Berlin, chez Wiegandt et Grieben.

3° La traduction allemande de l'ouvrage arménien d'*Eznik*, Contre les Sectes (*Wider die Sekten*, traduit par le P. J. M. Schmid et publié par les Mekhitaristes de Vienne), avec introduction, annotations et sommaires, d'après le texte critique en préparation par le P. Kalemkiar.

4° L'éditeur Schwetschke, actuellement à Berlin, vient de publier le dernier volume de l'édition magistrale des *Opera Calvini*, par Reuss, Baum, Cunitz et

Erichson. C'est le tome LIX qui comprend 13 sermons de Calvin récemment découverts et surtout une série de Tables, très précieuses, qui doublent la valeur de cette édition. Il y en a 6 (Index nominum et rerum; locorum scripturae sacrae; i. vocum hebraïcarum; catalogue des écrits de Calvin d'après l'édition du *Corpus*; catalogue chronologique des œuvres et éditions; catalogue systématique comprenant toutes les publications sur Calvin). Les deux dernières qui sont l'œuvre de M. Erichson seul, sont un véritable travail de bénédictin.

ANGLETERRE

Max Muller. Nous avons publié dans la précédente livraison de la *Revue* la lettre par laquelle Max Müller s'excusait de ne pas pouvoir prendre part au Congrès international d'histoire des religions qui s'est réuni à Paris du 3 au 8 septembre. Cette lettre aura été une des dernières publications de l'illustre écrivain. Les craintes que l'état de sa santé inspiraient à ses nombreux amis n'étaient que trop fondées. La maladie qui le minait n'a pas tardé à triompher de sa vigoureuse constitution. Le dimanche, 28 octobre, vers midi, il a rendu le dernier soupir dans cette vieille université d'Oxford dont il a certainement été l'une des illustrations les plus brillantes pendant près d'un demi siècle.

Il ne saurait être question d'apprécier dans une simple notice nécrologique toute la portée de l'œuvre si variée de Max Müller ni de discuter ce qu'il peut y avoir de durable dans son apport à la jeune science des religions. M. Marillier rendra compte, dans une prochaine livraison, du dernier ouvrage de Max Müller et passera en revue, à cette occasion, les idées maîtresses de ses publications sur l'histoire des religions. Dès à présent il convient de rappeler ici les faits principaux de son histoire et de payer un tribut d'hommage à la mémoire de l'homme que l'on a pu appeler à juste titre le père de l'histoire moderne des religions et que le récent Congrès, par un sentiment très juste de la reconnaissance qui lui est due, nommait par acclamation président d'honneur. On peut contester, en effet, la valeur des théories émises par Max Muller sur l'origine des religions et sur les conditions de leur développement. Comme tous les initiateurs il s'est fait illusion sur la portée de ses découvertes et, malgré l'étendue de son intelligence, malgré la généreuse largeur d'esprit qui le caractérisait, il a fait l'histoire des religions d'après les seules données recueillies par lui dans un ordre spécial de religions et par une méthode trop exclusive. Mais, quelques réserves que l'on fasse, il serait certainement injuste de méconnaître qu'aucun savant ni aucun écrivain du XIXe siècle n'a plus contribué à légitimer auprès du public cultivé l'existence d'une science des religions et que bien peu, dans le grand nombre de ceux qui s'y sont consacrés avec lui et, le plus souvent, à sa suite, ont fourni un plus précieux contingent d'observations fécondes et d'idées suggestives.

C'est que Max Müller n'était pas seulement un philologue de premier ordre, un érudit et un travailleur infatigable; il était encore un écrivain et un confé-

vancier de très grand talent. Sans avoir le génie littéraire d'un Renan ni la prestigieuse souplesse de style d'un James Darmesteter, il a eu à un très haut degré le don d'exposer d'une façon claire et captivante, avec beaucoup de charme et un rare bonheur d'expression, des sujets de nature rébarbative et d'abord difficile. Il donnait la vie à tout ce qu'il touchait et, sans être à proprement parler philosophe, c'est-à-dire sans aptitude marquée pour la spéculation, il avait le don, à la fois précieux pour l'écrivain et dangereux pour l'homme de science, de savoir prendre chaque question par un côté qui lui donnât une signification générale et qui la rendît intéressante pour d'autres que pour l'érudit spécialiste. De là fréquemment des généralisations trop hâtives, des conclusions téméraires, mais aussi des aperçus nouveaux, des suggestions fécondes et une puissance d'attraction qui a valu à la science dont il s'occupait de nombreux amis et souvent même des adeptes utiles. Qui de nous ne se rappelle avec quelle ardeur il a lu, pendant ses années de jeunesse, les *Chips from a German workshop*?

Max Müller avait une culture intellectuelle très étendue qu'il devait en partie aux conditions dans lesquelles s'est déroulée sa vie. Né à Dessau, dans le duché d'Anhalt, le 6 décembre 1823, fils du poète Wilhelm Müller, il avait passé son enfance dans l'une de ces petites sociétés de lettrés et d'artistes qui se réunissaient dans les minuscules capitales de l'Allemagne morcelée du commencement du siècle et qui sont certainement l'une des formes les plus distinguées sous lesquelles l'esprit germanique se soit jamais manifesté. Il fit ses études à Leipsig, à Berlin, à Paris. Ses brillantes qualités intellectuelles et l'aménité de son caractère lui valurent la protection de ses maîtres, Fleischer, Brockhaus, Bopp, Eugène Burnouf et d'un homme qui jouissait alors d'une grande autorité, Bunsen. Celui-ci réussit à lui faire confier par la Compagnie anglaise des Indes orientales la grande traduction du Rig-Véda. Dès lors, la destinée de Max Müller était définitivement orientée. Il devait se consacrer à l'étude du sanscrit et faire comprendre l'âme hindoue à l'Europe moderne ; il allait s'établir définitivement en Angleterre ; tout en conservant un attachement sincère à sa patrie allemande, il allait devenir un enfant adoptif de la société anglaise et neutraliser par la gravité de la vie oxfordienne l'exubérance d'imagination et de goûts artistiques qui lui venait de sa première éducation.

Toutes ces influences réunies, la combinaison de ces éléments variés dont il composa sa vie, ont produit l'homme infiniment aimable, d'une instruction aussi variée que solide, d'une conversation à la fois digne et libre, l'écrivain aux dons multiples, le savant doublé d'un poète, le théoricien germanique dont la pensée est filtrée en belle prose anglaise, le rationaliste kantien mâtiné de romantique, l'homme très particulier que fut Max Müller, ni Allemand, ni Anglais, qui ne put jamais se décider à quitter Oxford quoiqu'il ne soit jamais devenu un véritable oxfordien, et dont le cosmopolitisme volontiers aristocratique se traduit en libéralisme prudent, mais fidèle. L'orthodoxie oxfordienne, tout en professant une sincère estime pour l'homme, ne put pas se résoudre à lui donner la position à laquelle il avait droit. Qu'il illustrât l'Université par ses

écrits et par sa renommée, elle s'y résignait. Mais lorsqu'en 1860 la chaire de sanscrit devint vacante, la Convocation ne put pas se résoudre à la lui confier. Elle choisit à une grande majorité sir Monier Williams.

En 1854 il avait été nommé professeur de langues étrangères à la Taylorian Institution, après y avoir donné des conférences de philologie comparée. Vingt ans seulement après son arrivée à Oxford il fut enfin pourvu d'un enseignement qui correspondait à ses aptitudes spéciales. En 1868 on créa pour lui une chaire de philologie comparée dont il demeura le titulaire jusqu'à la fin de sa vie. Mais, dans ce milieu où la grande majorité des étudiants sont peu portés à des études sortant de leur cadre régulier, les succès de Max Müller comme professeur ne furent pas considérables. Aussi depuis longtemps lui avait-on donné un suppléant, ce qui eut pour lui le grand avantage de lui permettre de se consacrer entièrement à ses travaux personnels. Son activité était, en effet, très étendue. Si l'enseignement régulier et continu n'était pas son affaire, il excellait dans les conférences qu'il prononçait soit à Oxford, soit à la Royal Institution, soit plus tard dans les universités écossaises. Et il en a donné un grand nombre. Fréquentes aussi étaient ses contributions aux revues et aux journaux anglais ou allemands. Sa correspondance était très étendue, car il était en relations avec un grand nombre de savants ou de personnages marquants de tous pays. De toutes parts des distinctions honorifiques lui avaient été décernées. Dès 1849 son ouvrage *De la philologie comparée des langues européennes et de leur influence sur la civilisation primitive de l'humanité* avait obtenu le prix Volney. Nommé membre correspondant, puis associé étranger de l'Institut, lors de la célébration du centenaire de l'Institut, le gouvernement français le promut à la dignité de commandeur de la Légion d'honneur. L'empereur d'Allemagne l'honorait de son amitié. Et la reine d'Angleterre l'avait nommé conseiller privé. Assurément peu d'existences de savants ont été aussi favorisées que la sienne.

C'est par la philologie que Max Müller est arrivé à s'occuper de la science des religions. Dans l'ordre même de nos études il est resté par excellence le représentant de l'école philologique, pour laquelle la clef de l'origine et de l'histoire primitive des religions doit être cherchée dans l'étude des origines et des altérations du langage. Dans la dernière partie de sa vie il a fait une part de plus en plus considérable à l'histoire des religions et lui a donné une base plus large en étudiant avec toujours plus de sollicitude la psychologie religieuse. Après avoir donné le branle à la science des religions fondée sur la philologie comparée dans ses quatre volumes de *Chips from a german workshop*, dont deux parties ont été traduites en français par M. Perrot (*Essais sur l'histoire des religions*, 1872; *Essais sur la mythologie comparée*, 1873), il a inauguré la brillante campagne des Hibbert Lectures par ses conférences de 1878 sur les Religions de l'Inde (*Lectures on the religions of India*). Enfin dans les quatre volumes de ses Gifford Lectures (*Natural*, *Physical*, *Anthropological*, *Psychological religion*) il a donné à sa pensée sur ces graves problèmes une forme complète et définitive.

Mais, quelque intéressantes et fécondes qu'aient été les études de Max Müller sur l'histoire religieuse de l'humanité, il est une autre partie de son œuvre dont l'influence sera sans doute plus durable que celle des théories nécessairement éphémères dans lesquelles il a exposé sa conception personnelle. C'est la grande et admirable collection des *Sacred Books of the East*, l'instrument de travail incomparable qui a mis à la portée du monde occidental la littérature sacrée de l'Orient. Cette œuvre colossale, à laquelle il a pris personnellement une part importante et qu'il a tout entière dirigée lui-même, est une de celles qui font le plus d'honneur à la science de notre temps. L'homme qui a commencé sa carrière scientifique en se chargeant de la traduction du Rig-Véda et qui l'a couronnée en se consacrant jusqu'à la fin à la publication d'une pareille collection, a bien mérité de l'humanité. Au moment où pour la première fois dans l'histoire du monde les relations entre les peuples de l'Orient et ceux de l'Occident tendent à devenir régulières et permanentes, il y a dans cette révélation de l'âme orientale quelque chose de prophétique et de solennel.

Par sa tolérance aussi, pas son généreux libéralisme il reste un maître pour tous ceux qui s'occupent d'histoire religieuse. Il a su respecter, non pas de ce respect banal et superficiel de l'indifférent, mais avec la bienveillance et la sympathie d'un noble esprit, toutes les manifestations loyales et spontanées de la religion, depuis la foi du fétichiste jusqu'à celle des plus grands mystiques ou des théologiens les plus profonds. Il a contribué ainsi à dissiper de stupides préjugés encore si profondément enracinés, non seulement dans l'âme des croyants sectaires qui ne voient qu'erreur et superstition en dehors de leur *credo* particulier, mais non moins dans l'esprit d'un si grand nombre de prétendus libres penseurs pour lesquels les religions en général ne diffèrent que par leur degré d'absurdité. Et il a appris à tous ceux qui abordent nos études que, pour être capable de comprendre les religions du passé ou celles des races contemporaines distinctes de la nôtre, la première condition est de les aborder avec la conviction que le fait même d'avoir donné à des millions d'hommes la satisfaction de leurs besoins spirituels les plus profonds, les rend dignes d'estime et de respect.

La vie de Max Müller se déroule dans une belle unité. Il ne s'est pas laissé détourner du but qu'il s'était tracé quand il arrivait tout jeune homme en Angleterre. Sans blesser personne il a su garder, dans des circonstances souvent difficiles, l'indépendance de sa pensée et la liberté de sa plume. Il a été un grand semeur d'idées, aussi bien de celles que d'autres avaient trouvées avant lui, mais auxquelles ils n'avaient pas su donner la forme appropriée pour leur assurer une action féconde, que de celles qui ont jailli dans son propre cerveau. Il a soulevé beaucoup de critiques; il ne laisse pas d'ennemis.

J. R.

HOLLANDE

Le 16 décembre dernier M. le professeur *Tiele*, de l'Université de Leyde, a célébré son soixante et dixième anniversaire. C'est l'âge où d'après la loi qui régit les universités hollandaises les professeurs d'université sont mis à la retraite d'office, lors même qu'ils sont, comme M. Tiele, encore en pleine possession de toutes leurs forces physiques et intellectuelles. Les anciens élèves et les amis de l'éminent historien des religions se sont entendus pour lui offrir à cette occasion un souvenir de leur dévouement et de leur reconnaissance. Un comité s'est constitué pour recueillir leur signatures ; elles ont été réunies dans un très bel album qui lui a été remis au jour anniversaire, en même temps qu'un exemplaire de l'ouvrage de M. Marcel Dieulafoy, *l'Art antique de la Perse* et divers autres livres d'étude. M. Chantepie de la Saussaye, l'auteur du manuel bien connu d'histoire des religions, depuis cette année collègue de M. Tiele à Leyde (après avoir longtemps professé à l'Université d'Amsterdam), a pris la parole au nom de tous les souscripteurs, tant étrangers que hollandais, pour féliciter M. Tiele d'avoir pu réaliser l'ambition de sa jeunesse en assurant à l'histoire des religions une place importante dans l'enseignement théologique des universités hollandaises. Le professeur Iverson a remis à M. Tiele les insignes du doctorat *utriusque juris honoris causa* de l'Université d'Edimbourg. Des adresses de félicitations avaient été envoyées par le Sénat de l'Université de Cambridge, par un groupe de notabilités scientifiques d'Oxford, par l'Académie des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Bruxelles, par la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études de Paris, par des groupes de professeurs de Strasbourg, de Halle et de Berlin. Les hommages les plus autorisés et les plus affectueux ont afflué de toutes parts.

La *Revue de l'Histoire des Religions* s'associe très cordialement aux témoignages de reconnaissance et de respectueuse sympathie qui ont été exprimés au vénéré maître de nos études et se joint plus ardemment encore au vœu dont les orateurs de Leyde se sont faits les interprètes, que la retraite studieuse dans laquelle va rentrer M. Tiele nous vaille encore de beaux et bons livres comme ceux par lesquels il a fécondé la science des religions bien au delà du cercle de ses auditeurs universitaires.

M. Tiele continuera, d'ailleurs, ses fonctions comme professeur au Séminaire Remonstrant de Leyde.

J. R.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUARANTE-DEUXIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

REVUE DES PÉRIODIQUES

PÉRIODIQUES RELATIFS AUX NON-CIVILISÉS ET AU FOLK-LORE (suite)

Coutumes et croyances des populations de l'empire russe
(analysés par M. *A. van Gennep*).

Le Gérant : E. Leroux.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER

